الدكتور عادل العوّا
أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق

العُمدة في فلسفة القيم

للدراسات والترجمة والنشر
دمشق ــ اوتوستراد المزة
هاتف ٢٤٤١٢٦ ــ ٢٤٣٩٥١
تلكس ٤١٢٠٥٠
ص . ب : ١٦٠٣٥
العنوان البرقي
طلاسدار
TLASDAR

ريع الدار مخصص
لصالح مدارس ابناء الشهداء في القطر العربي السوري

العمدة

في فلسفة القيم

الطبعة الأولى
١٩٨٦

الدكتور عادل العوّا
أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق

العمدة في فلسفة القيم

الاهداء

إلى الزملاء الأعزاء

تحية محبة وامتنان

تمهيد

١ ــ القيمة في واقع الممارسة

مثلما يتكلم الناس كافة، في جميع لغاتهم، بالنثر اسلوباً، يمارس الناس كافة القيم سلوكاً، ولايحسن جلّهم وعي ممارستهم، بل يكتفون في حياتهم العملية بمستوى مايفعلون. وفي وسعنا أن نستشف الممارسة القيمية في واقع الحياة بإلقاء نظرات سريعة على أساليب السلوك والعادات التي يتبعها الأفراد، أو تفرضها الجماعات، وهي جملة أنماط التصرف في

مختلف شؤون الحياة والفكر من تغذية ودفء وسكن إلى عقائد ومعاملات وعلاقات أسرية ومهنية واقتصادية وفنية وانسانية ... ومن خلال ذلك كله تنساب تعاليم قيمية يعتنقها صاحبها إما بمبادهة عفوية قد لايحسن الذود عن مسوّغاتها ، واذا شعر بنبوها اعتبرها هو نفسه هفوة أو شذوذاً ، أو انه يعتنقها استجابة لما يفرضه المجتمع ، وتقتضيه التقاليد ، بل لما **تغرسه البيئة في نفوس النشء منذ نعومة أظفارهم ، وتنقل إليهم** أوامر ونواه مؤيدة بضروب المكافأة والثواب لدى الطاعة ، وضروب الجزاء والعقاب لدى المخالفة ، والمجتمع يحمل مايحمل إلى اعضائه بطريق اللغة والأمثال والقصص والأغاني والوعظ والارشاد والتلقين والايحاء إلى ان يتم إندماج الفرد في الجماعة **اندماجاً آلياً بسائق التكرار ، أو كسبياً بالتربية والتعليم والتنشئة الهادفة على اختلاف أنواعها ، وتباين مستوياتها .**

الانسان ، كما يقال ، «حيوان مقوّم» . ويتجلى نشاطه التقويمي العفوي أو الواعي في أنماط سلوك يألفها ، ويكررها ،

ويألفها الناس من حوله فيعرفونه بها، أو يعرفوها به، وان تكرارها يكسبها حلة العادة. وقد قيل: ان الانسان حزمة من العادات تمشي على قدمين. وهذه العادات فردية ـــ اجتماعية معاً مادامت سلوكاً، وليست مجرد حركات. والسلوك يتصف حكماً بأنه إما ان يكون مقبولاً أو مرفوضاً. وهذا يعني ارتباطاً وثيقاً لاتنفصم عراه بتقويم فردي ـــ اجتماعي تلتقي فيه مشيئة الفرد بمشيئة المجتمع، وتتجلى في وقائعه صلة إرادة الشخص بإرادة الوسط الاجتماعي أو الجماعة المحلية فالجماعة الانسانية بوجه عام.

كتب (ماكيفر و بيج): «لايرجى للنظم السائدة والروابط أي انتظام بمعنى الكلمة إلا اذا ارتكزت واعتمدت على مركب معتمد من صنوف مختلفة من العرف وأساليب السلوك. ولذا توجد في كل مجتمع طرق متفق عليها لتناول الطعام واجراء **المحادثة والالتقاء في الحفلات وطلب يد الفتيات للزواج وإعداد** الصغار للحياة والعناية بالمسنين، مما لانهاية له تقريبا، وتسمى

طرق التصرف التي يقرها المجموع بالعادات الجمعية أو عادات المجتمع. ونحن نسير وفق عادات مجتمعنا بلا وعي منا، بمعنى من المعاني. وذلك لأن هذه العادات جزء أصيل في حياتنا الجمعية، وهي أصيلة جداً في الحقيقة لدرجة أننا كثيراً مانخطىء بتوهمنا ان عاداتنا الجمعية الخاصة تمثل خير الوسائل للقيام بهذا العمل أو ذاك، أو نزعم أن عاداتنا الجمعية تتفق والطبيعة الانسانية نفسها»[1].

أجل، ان العادات الاجتماعية أعراف، فهي عادات وسط معين، جماعة اجتماعية أو قومية، عادات فئة أو طبقة. ولكن العرف ان صح إنه عادة من العادات، فإنه في الوقت نفسه أكثر من مجرد تكرار مألوف لطراز من السلوك. انه عادة ولكنه أيضاً قاعدة، قاعدة سلوك، أي الزام بسلوك. وقد لاحظ (شيشرون)، منذ القدم، ان أعراف شعب هي بذاتها

(١) ر.م. ماكيفر وشارلز بيج: المجتمع. ترجمة د. علي أحمد عيسى ـ القاهرة ١٩٥٧ ص٤٢.

أوامر . ونحن نقول : «ان العرف يأمر» أو «ان العرف يقتضي» . **ونتحدث عنه حديثنا عن شيء «صارم» ، عن «أمر لا يُدفع ولايُردّ»** ، وعندما يطرح العرف أمراً فإنه لايجيز القيام بطائفة من الأفعال المتسقة مع هذا الأمر وحسب ، بل انه يطرح ضمنياً قاعدة تقول بوجوب عدم التدخل في إنجاز هذه الأفعال المتسقة مع ذلك الأمر .

وبعبارة أخرى ، ان العرف يحدد بتعاليمه أوامر يحرص على نفاذها ، ويحرص في الوقت ذاته على إزالة العوائق الجائزة التي قد تعترض سبيل ذاك النفاذ . وهذه التعاليم أوامر قيمية تقرر للمرء ماينبغي عليه أن يستهدفه بسلوكه فردياً وجمعياً . وفي وسعنا أن نلمس ضروب هذا السلوك الممكن عبر فعال الناس وتصرفهم من خلال عاداتهم الفردية والجمعية ومايقوم بينها من صلات .

ان العادات الفردية كثيرة كثرة ظروف المرء وتنوعها لدى تلبيته حاجاته كلها ، مادية ومعنوية ، ولاجل إرضاء ميوله

كلها، عالية أو خسيسة، وبغية احقاق تطلعاته كلها، قريبها وبعيدها. وهذه العادات الفردية تتمايز بأسلوب الممارسة ضمن تعاليم العادات الجمعية، أو بشيء قليل أو كثير من الخروج على هذه التعاليم، لتجديدها أو تنويعها. «هناك عادات فردية في المشي والكلام والأكل وتنظيف الأسنان وغسل الوجه وغسل اليدين قبل الأكل وبعده، وحلاقة الذقن والاستحمام والاستيقاظ من النوم في وقت مبكر. وهناك عادات فردية جمالية: كعادة تمشيط الشعر بشكل معين، أو تربية الشارب أو الذقن عند الرجال، أو استعمال العطور والأصباغ والتأنق في المجلس عند النساء. كذلك هناك عادات فردية مهنية: كالكتابة على الآلة الكاتبة وغيرها من العادات المتعلقة بالقدرة والمهارة التكنولوجية التي تكتسب في أثناء مزاولة العمل في الجيش وفي المصانع والمعامل والمزارع والمدارس وغيرها من أماكن العمل والحرف المختلفة. وهناك أيضاً نوع من العادات الفردية المتعلقة بالتسلية والترويح عن النفس كلعب التنس

والعزف على القيثارة والاستحمام في البحر أو في أحواض السباحة[1]» .

العادات الفردية أسلوب شخصي من إمكانات انفاذ تعاليم اجتماعية تفرض قيماً أو أهدافاً بغية تحقيق ميول أو ارضاء حاجات . وهذه العادات تتميز عن العادات الاجتماعية التي تؤلف أعرافاً أو اسلوباً اجتماعياً محدداً بمعنى أنها لاتوجد ولاتمارس إلا بالحياة في المجتمع والتفاعل مع أفراده وجماعاته . ومن أمثلة العادات الاجتماعية في فرض نماذج معينة للتصرف أو السلوك عادات التحية ، وطرق اجراء المحادثة ، وآداب المائدة ، أو المؤاكلة ، وآداب المجاملة ، كتقديم الهدايا وإرسال برقيات التهنئة في المناسبات السارة ، وطرق تناول الطعام ، وطرق الخطبة والزواج وتربية الصغار وتشييع الأموات ، وإقامة الحفلات في شتى المناسبات .

---

(١) جيلن وجيلن : علم الاجتماع الثقافي ــ ص ١٥٣ نقلاً عن : فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ــ القاهرة ١٩٦٦ ص١٠٥ .

يتضح إذن ان العرف أو العادة الاجتماعية مصطلح يدل على جملة الأنماط السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وتترسمها تقليدياً . وبديهي ان العادات الفردية قد تكرر عادات اجتماعية، أو تحرّفها، أو تغيرها؛ وقد تصبح عادة فردية عادة اجتماعية حين تلقى قبول المجتمع «مثل عادة تجميل فردية عند ممثلة أو امرأة من نساء المجتمع، تصبح شائعة بعد ذلك وتتخذ شكل العادة الاجتماعية التي تعرف بـ (الموضة)»، أي ان العادات الفردية كثيراً ماتخلق عادات اجتماعية، والعكس صحيح. ولكن العادات الاجتماعية تحرص على الاستمرار في الوجود، ومن شأنها الانتقال في مسالك الحياة الجمعية في المكان وفي الزمان. فقد تنتشر في أوساط شتى، وشعوب متواصلة، أو تستمر من جيل إلى جيل، أو تتناقلها العهود والعصور. وعلى هذا تكون الأعراف مصدر قيم ويكون «مفهوم العادات الاجتماعية مفهوماً عريضاً وواسعاً جداً وشاملاً كل الشمول لكل ماهو مؤيد ومقبول من طرق العمل وأنماط

السلوك التي تمارس اجتماعياً والتي تمَّ تكوينها وكذلك التي مازالت آخذة في التكوين ليهتدي بها الناس في معيشتهم بعضهم مع بعض»[1].

ان العادات الذاتية هي العادات التي يغلب فيها العامل الفردي الخالص، وهي تنم عن حصيلة تفاعل المزاج والسجية، وتتألف من ضروب من التفضيل الشخصي الذي قد يكون صدى التفضيل الاجتماعي الى حد كبير أو صغير، أو لايكون، قد يكون مع أوامر المجتمع ونواهيه، أي مع قيمه، أو يكون منحرفاً عنها، أو مضاداً لها. وفي الحالتين الأخيرتين يتكشف لدى التدقيق ان فيه فوارق يتميز بها، أو تتميز به، فيكون منطلق تعديل المألوف، أي المؤيد المقبول اجتماعياً، وهذه المبادهة، واعية أو غير واعية، قد تلقى قبول الجماعة فتذيع في الناس بالتقليد والعدوى، أو أنها تظل حبيسة حياة

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٧.

صاحبها فلا يكتب لها ذيوع ولا استمرار، وتبقى الغلبة والرجحان للقيمة الاجتماعية المقابلة لها. ولعل أثمن ما في هذه النظرة إلى واقع الممارسة القيمية أننا نلمس تفاصيل لانهاية لثروتها في تحديد مابين طرفي أو قطبي الأمر المقبول المؤيد بالمكافأة والمدح، أو الأمر المرفوض المؤيد بالعقوبة والقدح، فيكون الثناء والذم، الاستحسان والاستهجان، أمارتي الوجود القيمي المعاش، وينفتح بهما، وضمنهما، مجال فسيح للاختيار والترجيح. وهذا هو بوجه الدقة مطلب القيمة في الوجود الانساني، وهو مطلب يمارسه الناس كافة، وبعضهم يتمهل ليعيه ويتقن ممارسته، ويبقى الآخرون على دروب الجهد الأقل، والعناء الأدنى، يعيش أحدهم ليأكل، ولا يأكل ليعيش.

٢ ــ القيمة في التعبير

وقد فطنت حكمة الشعوب، كما فطن الادباء والمفكرون

هذا الوجود القيمي اللازب، وظهر الإعراب عنه في وسائل التعبير كلها، ولاسيما في اللغة والادب.

اللغة العربية مثلاً ترفض الترادف وتعتنق فويرقات تفاضل دقيقة تبلغ درجة الاذهال. ففي مجال الأشياء: لايقال كأس إلا اذا كان فيها شراب، وإلا فهي زجاجة. ولايقال مائدة إلا اذا كان عليها طعام، وإلا فهي خوان. ولايقال كور إلا اذا كانت له عُروة، وإلا فهو كوب. ولايقال قلم إلا اذا كان مبرياً، وإلا فهو انبوبة. ولايقال خاتم إلا اذا كان فيه فص، وإلا فهو فَتْخة. ولايقال فرو إلا اذا كان عليه صوف، وإلا فهو جلد... وفي مجال البشر: لا يقال للبخيل شحيح إلّا إذا كان مع بخله حريصاً. ولا يقال للذي يجد البرد خَرِص إلّا إذا كان مع ذلك جائعاً. ولا يقال للجبان كعٌّ إلّا إذا كان مع جبنه ضعيفاً...[1].

---

(١) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية ص ٥٠ ــ ٥٥.

ومن ميزات التقويم الدقيق ان يقال في أوصاف السيد : الحلاحل وهو السيد الشجاع . والهمام : وهو السيد البعيد الهمة . والقَمقام وهو السيد الجواد . والغطريف وهو السيد الكريم . والصنديد : وهو السيد الشريف . والاروع : وهو السيد الذي له جسم وجَهارة . والكوثر : وهو السيد الكثير الخير . والبهلول : وهو السيد الحسن البِشر . والمعمّم : وهو المُسوّد في قومه .

ويقال في وصف المقابح : اذا كان الرجل يظهر من حذقه أكثر مما عنده فهو : متحذلق . فاذا كان يبدي من سخائه ومرؤته ودينه غير ما عليه سجيته فهو : متلهوق . فاذا كان يتظرف ويتكيس من غير ظَرف ولا كَيْس فهو : متبلْتِع . واذا كان خبيثاً فاجراً فهو : عِتريف . واذا كان سريعاً الى الشر فهو : عَتِل . واذا كان غليظاً جافياً فهو : عُتُلّ . واذا كان جافياً في خشونة مطعمه وملبسه وسائر أموره فهو : عُنْجُه . واذا كان

ثقيلا فهو : هِبَل. فاذا كان من ثقله يقطع على الناس أحاديثهم فهو : كانون[1].

ومن المقابح أن المرء اذا كان يغضي على ما يسمع من هنات أهله فهو : ديوث. فإذا كان يغضي على ما يرى منها فهو : قُندع. فاذا زادت جفلته وعُدمت غيرته فهو : طيع وطَزبع. فاذا كان يتغافل عن فجور امرأته فهو : مغلوب. فاذا تغافل عن فجور أخته فهو : مُرْمُوث[2].

وهذا التضاد القيمي في ألفاظ المدح والقدح وتمايزها ماانفك يغذي ــ بتفاعله ــ كتب الأدب والمقامات والروايات التي ترسم المحاسن والمساوىء، المحاسن والأضداد، وتعمر أساليب الفخر والهجاء.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٥.
(٢) المصدر السابق ص ٢٢٢.

من ذلك في محاسن المشورة ان قيل: الاعتصام بالمشورة نجاة. وقيل: نصف عقلك مع أخيك فاستشره. وقيل: المشورة تقوّم اعوجاج الرأي. ولكن مما قيل في مساوىء المشورة: لو لم يكن في المشورة إلا استضعاف صاحبك لك، وظهور فقرك إليه، لوجب اطراح ماتفيده المشورة، والقاء مايكسبه الامتنان. وما استشرت احداً إلا كنت عند نفسي ضعيفاً، وكان عندي قوياً، وتصاغرت له، ودخلته العزة. فإياك والمشورة وإن ضاقت بك المذاهب، واختلفت عليك المسالك، وأداك الاستبهام الى الخطأ الفادح. فإن صاحبها أبداً مستَذل مستضعف، وعليك بالاستبداد، فإن صاحبه أبداً جليل في العيون، مهيب في الصدور ...[1]

وقيل في حب الوطن:

---

(١) ابراهيم بن محمد البيهقي: المحاسن والمساوىء. بيروت ١٩٦٠ ص٣٦٩ـ٣٧٣ و: المحاسن والأضداد المنسوب للجاحظ ـ القاهرة ١٩٣٢ ص ٢٧.

نقّل فؤادك حيث شئت من الهوى
ما الحب إلا للحبـــيب الأول
كم منزل في الأرض يألفه الفتـى
وحنينـــه أبــداً لأول منــــزل

وقيل في ضده :

لا يمنعنك خفض العيش في دَعة
نزوع نفس الى أهـل وأوطـــان
تلقى بكل بلاد إن حللـت بها
أهـلاً بأهـــل، وجيرانـــاً بجيران

وقيل في مدح العاقل :

كفى بالعاقل فضلاً ، وإن عَدِم المال ، أن تُصرف مساوىء أعماله إلى المحاسن ، وتجعل البلادةُ منه حلماً ، والمكر عقلاً ، والهذَرَ بلاغة ، والحدة ذكاء ، والعي صمتاً ، والعقوبة

تأديباً ، والجرأة عزماً ، والجبن تأنياً ، والاسراف جوداً ، والامساك تقديراً ، فلا تكاد ترى عاقلاً إلا موقراً للرؤساء ، ناصحاً للاقران ، مؤاتياً للاخوان ، متحرزاً من الاعداء ، غير حاسد للاصحاب ، ولا مخادع للأحباب ، ولا يتحرش بالأشرار ، ولا يبخل في الغنى ، ولا يشره في الفاقة ، ولا ينقاد للهوى ، ولا يجمح في الغضب ، ولا يمرح في الولاية ، ولا يتمنى ما لا يجد ، ولا يكتنز اذا وجد ، ولا يدخل في دعوى ، ولا يشارك في مِراء ، ولا يدلي بحجة حتى يرى قاضياً ، ولا يشكو الوجع إلا عند من يرجو عنده البرء ، ولا يمدح أحداً إلا بما فيه ...»[1]

ومن شيم الأحمق : العجلة ، والخفة ، والعجز ، والفجور ، والجهل ، والمقت ، والوهن ، والمهانة ، والتعرض ،

(١) ابو حاتم محمد بن حيان البستي : روضة العقلاء ، ونزهة الفضلاء . القاهرة ١٩٥٥ ص١١ — ١٢ .

والتحاسد، والظلم، والخيانة، والغفلة، والسهو، والغي، والفحش، والفخر، والخيلاء، والعدوان، والبغضاء[1].

وقد اتفقت الكلمة حول مطلب السرور، وتباينت في تحديد فحواه. قيل:

ليس سرور النفس بالجدة، وإنما سرورها بالأمل. قيل لبعضهم: أي الأمور أمتع؟ فقال: الأماني. وأنشد:

اذا تمنيتُ بتُّ الليل مغتبطاً
ان المنى رأس أموال المفاليس

وقيل:

اطيب الطيبات قتل الاعادي
واختيال على متون الجياد

---

(١) المصدر السابق ص١٠٣.

وايـــــاد تحبـــــــونهن كريماً

ان عنـد الكـريم تزكـو الايـادي

ورسول يأتي بوعـــد حبـــيب

وحبـــيب يأتي على ميعـــــاد

وقيل :

اطـيب الطيبـات طيب الزمـان

ونِـــدام المنعَّمـــات الغـــواني

واحـتساء العقـــار في غرة الـــ

صبح على شدو ماهرات القيان

وأمـــان من الهمـــوم، ومـــال

ليس تفنيـه نائبـــات الزمـــان[1]

وللمال فوائد أربع : أحدها دنيوي وهو الأكل والشرب والتمتع والاستغناء عن الناس وصيانة النفس وقوة العين . فإن

(١) البيهقي : المصدر المذكور ص ٢٧١ ـــ ٢٧٦ .

الفقير حي كالميت. والثانية الانفاق على النفس واستنفاد المال في وجوه العبادات كالحج والغزو والرباط والمساجد واقراء الضيف... والثالثة التصدق على الفقراء والغرباء.. واستجلاب قلوب العلماء، ويدخر به ذكر الجميل، والثناء الجزيل.. والرابعة بصرف المال إلى الخدم والحشم يستميل به قلوبهم، ويشتري به أعراضهم، فإنهم يكفونه كل خدمة ومؤنة من الغسل والطبخ والكنس والبيع والشراء..

وللمال آفات أهمها ثلاث: الأولى أنه سبب المعصية يسهل على صاحبه طريق الفسق والفجور، فيبعث الشهوات من صميم قلبه، وينبع الخطرات من سويداء فؤاده فتتلاطم دواعي الفساد من كل جانب، إذ يده متسعة، وأمواله مجتمعة، والنفس أمارة بالسوء... والثانية: ان صاحب المال يمرغ في نعيم الدنيا، وينسى الآخرة ويكره الموت وذكره.. والثالثة: ان صاحب المال يضيع عمره في محاسبة الوكلاء

والغرماء والخراج والحساب فيتنغص عيشه.. ان المال كالسم القاتل، وهو كالحية لين لمسها، قاتل سمها...[1]

وقيل: اذا ايسر الفقير ابتلي به ثلاثة: صديقه القديم يجفوه، وامرأته يتزوج عليها، وداره يهدمها ويبنيها. قيل:

ارضَ من الدهر ما أتـــاك به
وقـــرَّ عينـــاً بعـــيشه نفعـــه

وقيل:

اذا قلّ مال المرء قلّ صديقـــه
وأومت إليـه بالعيـوب الأصابـع

ولكن قيل في محاسن طلب الرزق:

فسِرْ في بلاد الله والتمس الغنى
تعش ذا يسار أو تموت فتعـذرا

---

(١) جمال الدين أبو بكر الخوارزمي: مفيد العلوم، ومبيد الهموم ـــ القاهرة، بلا تاريخ ص٦٧.

ولآ ترض من عيش بدونٍ ولا تنمْ

وكيف ينام الليل من كان معسرا

وجاء في مساوىء طلب الرزق :

لا احب الفتـــى أراه اذا ما

عضّه الدهـر جاثماً في الضلال

مستكيناً لذي الغنى خاشع الطر

ف ذليـل الادبـــار والاقبـــال

ذهب الناس فاطلب الرزق بالـ

سيف وإلا فمت شديد الهُزال[1] .

ومن تفاعل المحاسن والاضداد تصدر الأوامر والنواهي في حلل قيم عملية وآداب، ومجالها سرمدي الديمومة، لانهائي السعة والتنوع والنماء. فهناك آداب دينية وآداب دنيويـة، وهناك آداب الدين والدنيا، منها آداب العلم والعمل، والاقامة

(١) البيهقي : المصدر المذكور ص ٢٧١ و ٢٩٠ .

والسفر، والكلام والصمت، والكسب والحرفة والمال، والغنى والفقر... أليس الفقير الصابر أفضل من الغني الشاكر، فحساب الفقير أقل، والفقير يقل حرصه وحسده وكبره، والمال آلة المعصية. والغني يستأنس بالدنيا، فيَشقّ عليه فراقها، ويكره الموت، كما ذكرنا، وتكثر حسرته، ويعظم حسابه، والدنيا حلالها حساب، وحرامها عقاب، وشتان بين من يميل إلى الدنيا، ومن يميل إلى الدين... وإلى جانب آداب الحياة الاقتصادية توجد آداب الصلات العاطفية والجنسية والعلاقات الاجتماعية وآداب الضيافة والمؤاكلة والسلوك الشخصي حتى في النوم والخلاء... هناك ما لايقل عن واحد وثمانين عيباً تنافي آداب المؤاكلة: منها الحكاك وهو الذي يحك رأسه وموضعاً في بدنه بعد غسل يده وقبل الأكل، ومنها المجوّع وهو رب المنزل الذي ينتظر بمؤاكليه إدراك طعامه حتى يجيعهم. ومنها الزاحف وهو الذي اذا قُدّم الطعام زحف إلى المائدة قبل الجماعة، وربما كان الطعام لم يتكامل تصفيفه...

ومنها المشنّع وهو الذي يجعل ما ينفيه عن طعامه من عظام أو نوى تمر وغيره بين يدي جاره تشنيعاً عليه بكثرة الأكل. ومنها المبلِّع وهو الذي لا ينهه اللقمة في فيه حتى يبلعها قبل تكامل طحنها.. ومنها المبعبع وهو الذي اذا أراد الكلام لم يصبر إلى أن يبلع اللقمة لكنه يتكلم في حال المضغ فيبعبع كالجمل، ولا يكاد يتفسر كلامه وخصوصاً مع كبر اللقمة...[١] وأما النوم فعلى ثلاثة أضرب: حلق، وحرق، وحمق. فالنوم الحلق القيلولة مستحبة. والحمق نوم الغداة، والحرق نوم الحمقى بعد العصر[٢].

وليس بغريب ان يلمح الناظر في الأمثال، كل الأمثال، قيماً شديدة الاتصال بالوقائع ماضية ومتوقعة أو مفترضة ومتخيلة. فكثير من الأمثال الذائعة في الناس، وكذلك الخواطر

---

(١) بدر الدين محمد الغزي: رسالة اداب المؤاكلة — تحقيق د. عمر موسى باشا دمشق — ١٩٦٧ ص ٦ — ١٢.

(٢) الخوارزمي: المصدر المذكور ص ٨٣.

والأقوال، مستمد من حوادث حقيقية أو متصورة، رافقها فكر تأملي أو انتقادي، فاستخلص منها عبرة، ووجد العبرة قيمة جديرة بأن يفاد منها، كما أن كثيراً من هذه الأمثال والأقوال والحكم والخواطر يعرب عن قيم مرجوة، وأمان مستحبة، أو تنبيهات وتحذيرات يستحسن اجتناب العمل بها، ويفضل التنبه مسبقاً لمحاذيرها واخطارها. ومن باب الالماع نقبس غيضاً من فيض، ونقطة من محيط جيّاش بالحياة وباطراد النماء.

قيل: خذ من الدهر ما صفا، ومن العيش ما كفى. لاتؤخر عمل اليوم إلى الغد. من جدّ وجد. آخر الدواء الكي. جعجعة ولا أرى طحناً. آخ الاكفاء، وداهن الاعداء. وقيل في ما يشبه أن يكون شعار النجاة في مجتمع الضيق: وافق، أو نافق، أو فارق. وقيل: اذا لم يكن ماتريد فارد مايكون. وقيل: فدارهم مادمت في دارهم. ان أخاك من صدقك لا من صدّقك. ما كل بارقة تجود بمائها. الامير من

لايعرف الامير. الايناس قبل الابساس. الانسان عبد الاحسان. الحب أعمى. ليس في الحب مشورة. أحب شيء الى الانسان ما منعا. الحرّ حرّ وإن مسّه الضرّ. حسن الظن ورطة. الحزم سوء الظن بالناس. الحرص قائد الحرمان. الحركة بركة. الحياء من الايمان. خففّ طعامك تأمن سقامك. الخطأ زاد العجول. خير من الخير فاعله. دلّ على عاقل اختياره. لا يضيع حق وراءه طالب. العتاب قبل العقاب. لاعقاب بعد الموت. تعاشروا كالاخوان، وتعاملوا كالأجانب. أعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً. افضل المعروف إغاثة الملهوف. قتلت ارض جاهلها. مقتل الرجل بين فكيه. الكريم اذا ريم على الضيم نبا. كلام الليل يمحوه النهار. من لاحاك فقد عاداك. لسان الحال ابيّن من لسان المقال. من مرضت سريرته ماتت علانيته. تموت الحرة ولاتأكل بثدييها. القبح حارس المرأة. اذا نزا بك الشر فاتقه. من جعل نفسه عظماً أكلته الكلاب. كل هَمٍ إلى

فَرَج. من أهان ماله أكرم نفسه. وعد بلا وفاء، عداوة بلا سبب. ويل للحسود من حسده. ويل لعالم أمر من جاهل. التدبير نصف المعيشة. الدراهم مراهم. من لم يدار المشط ينتف لحيته !..

٣ ــ القيمة في التأمل

تلكم هي ملامح من الوجود القيمي المعاش في الثقافة العربية لغة وأدباً. فاذا تساءلنا عن وعي هذا الوجود على مستوى الفكر التأملي ألفينا بعض دنو من فهم القيم وتنهيجها. ولكنه لم يبلغ في الحق رتبة تتيح لنا الادعاء بأن هذا الوعي قد سبق الوعي المعاصر بالمشكلة القيمية. فهذا الواقع القيمي في الفكر العربي، شأنه في كل فكر آخر، واقع متحقق في جميع المجالات، ولدى الناس كافة، يستوي في ذلك العرب والعجم، غير أنه واقع لم يرق به النضج في كل مكان إلا في الحقبة المعاصرة. وغاية مانستطيع استشفافه هو اقتراب الفكر العربي

من بعض المصطلحات القيمية الحديثة، ولاسيما في دلالة القيمة والتقويم ومايواكبهما من معاني الاستحسان والكمال والغاية أو الهدف والغرض.

ففي اللغة العربية تشتق كلمة القيمة من القيام، وهو نقيض الجلوس. والقيام، بمعنى آخر، هو العزم. ومنه قوله تعالى: ﴿وانه لما قام عبد الله يدعوه﴾ أي لما عزم. وقد يجيء القيام بمعنى المحافظة والاصلاح، ومنه قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾، ويجيء القيام بمعنى الوقوف والثبات. ومنه التوقف في الأمر، وهو الوقوف عنده من غير مجاوزة له. ومنه قولهم: أقام بالمكان هو بمعنى الثبات. وقامت السوق اذا نفقت. والمُقام والمقامة: الموضع الذي يقيم فيه. والاستقامة هي الاعتدال. يقال: استقام الأمر. وأما القَوام فهو العدل. وحسن الطول. وحسن القامة. ودينار قائم اذا كان مثقالاً سواءً لايرجح، وهو عند الصيارفة ناقص حتى يرجح فيسمى ميّالاً.

فاذا نظرنا إلى معنى القيمة وجدنا أنها، في اللغة، واحدة القيم. وهي ثمن الشيء بالتقويم. تقول: تقَاوموه فيما بينهم، واذا انقاد الشيء واستمرت طريقته فقد استقام لوجهه. وقوّم السلعة واستقامها: قدّرها. يقول أهل مكة: استقمتُ المتاع أي قوّمته. وفي الحديث، قالوا يارسول الله: لو قوّمت لنا. فقال: الله هو المقوِّم، أي لو سعّرت لنا، وهو من قيمة الشيء، أي حددت لنا قيمتها. وفي مجال السلوك يقال: أمة قائمة، أي متمسكة بدينها، مواظبة عليه. وفي الحديث: ذلك الدين القيم، أي المستقيم الذي لازيغ فيه، ولاميل عن الحق. وقوله تعالى: ﴿فيها كتب قيمة﴾، أي مستقيمة تبين الحق من الباطل على استواء وبرهان. أما قيّم المرأة فهو بعلها.

والقيّم هو السيد وسائس الأمر. وقيّم القومِ الذي يقوّمهم ويسوس أمرهم. والملة القيّمة: المعتدلة. والأمة القيّمة: كذلك. وقوام كل شيء: ما استقام به. وقوام العيش: عماده

الذي يقوم به. وقوام الجسم: تمامه. وقوّمت الشيء فهو قويم: أي مستقيم. ومقامات الناس مجالسهم. والمَقامة: السادة.

الله في الحديث النبوي هو المقوّم. وهو الذي يحدّد القيم في الفكر الديني، ومن القيم قيمة السلع أو الأسعار. والتقويم ينتج الأمر المحمود أو الممدوح. فالدين القيم هو المستقيم الذي لازيغ فيه ولاميل عن الحق. والتقويم عملية تفضيل أو ترجيح. والشيء الراجح في اللغة العربية هو الوازن. يقال: رجح الشيء بيده أي وزنه ونظر ماثقله. وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال. ورجح الشيء: مال. ورجح في مجلسه: ثقل فلم يخفّ. والرجاحة: الحلم. والحلم الراجح هو الذي يَزِن بصاحبه فلا يُخفّه شيء.

واذا كانت صورة الوزن والثقل ماتزال تحلق في مادة الرجحان والترجيح، فإن الجانب المعنوي هو الجانب الراجح في فعل التفاضل في اللغة العربية. ذلك أن الفضل والفضيلة

معروف، وهو ضد النقيصة. والتفاضل بين القوم هو أن يكون بعضهم أفضل من بعض. والفواضل الأيدي الجميلة. وأفضل الرجل على فلان، وتفضّل بمعنى اذا أناله من فضله وأحسن إليه. ورجل مفضال كثير الفضل والخير والمعروف[1].

وهذا الجانب المعنوي، بله الاخلاقي، يحظى بالاستحسان، ويستهدف الكمال، والاستحسان في اللغة عدّ الشيء واعتقاده حسناً. يقال: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسناً. وقيل: **هو طلب الأحسن من الأمور**[2]. والكمال هو ما يكون عدمه نقصاناً. يستعمل في الذات والصفات والأفعال. وهو الأمر اللائق للشيء الحاصل له بالفعل سواء كان مسبوقاً بالقوة أم لا. والكمال ينقسم إلى منوع، وهو مايحصل النوع ويقومه كالانسانية وهو أول شيء يحل في

---

(١) ابن منظور: لسان العرب. مادتا: رجح. فضل.

(٢) أبو البقاء. كليات. تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري ــ دمشق ١٩٧٤ قسم ١ ص ١٦١.

المادة. وغير منوع، وهو مايعرض للنوع بعد الكمال الأول كالضحك ويسمى كمالاً ثانياً. وهو أيضاً قسمان: أحدهما صفات مختصة قائمة به، غير صادرة عنه، كالعلم للانسان مثلاً، والثاني: آثار صادرة عنه كالكتابة مثلاً. وهذا الضرب من فهم الكمال بوصفه كيفية أولى، ثم كيفية ثانية، يتسع لتصنيف البشر من هذا الوجه. جاء في «كليات» (ابي البقاء): «اعلم ان الانسان على ثلاثة أصناف: ناقص وهو أدنى الدرجات، وهم العوام. وكامل وهو قسمان: كامل غير مكتمل وهم الأولياء، ولو وجد التكميل للبعض فإنما يكون ذلك بالنيابة، لا على الاستقلال. وكامل في ذاته، مكتمل لغيره، وهم الأنبياء». ولكن هذا التصنيف الذي يجعل الأنبياء في الذروة، والعوام في أدنى الدرجات، بتوسط الأولياء، لا يحول دون تحديد كمالات، أو قيم كاملة، يتجسد فيها معنى الكمال ويتسلسل إلى رتب متفاوتة. يقول (ابو البقاء): «ان الكمال والتكميل إما أن يكونا في القوة النظرية، أو في القوة العملية.

وأفضل الكمالات النظرية معرفة الله تعالى، وأشرف الكمالات العملية طاعة الله تعالى. وكل من كانت درجات ولايته أكمل، وكل من كانت درجاته وتكميله بالغية في هاتين المرتبتين أعلى وأكمل كانت درجات نبوته أكمل»[1].

ويتصل بهذا النوع من وجهة النظر التقويمية تمييز الغاية عن الغرض. فالغاية هي ما يؤدي إليه الشيء ويترتب هو عليه. وقد تسمى غرضاً من حيث أنه يطلب بالفعل، ومنفعة ان كان مما يتشوفه الكل طبعاً. وقد قيل: الغاية هي الفائدة المقصودة، سواء كانت عائدة إلى الفاعل أم لا. والغرض هو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل التي لا يمكن تحصيلها إلا بذلك الفعل. ويقال: ان الغرض هو الذي يتصور قبل الشروع في إيجاد المعلول، وان الغاية هي التي تكون بعد الشروع. وذهب بعضهم إلى أن الفعل اذا ترتب عليه أمر ترتباً

---

(١) المصدر السابق قسم ٤ ص ١٢٧.

ذاتياً يسمى غاية له من حيث انه طرف الفعل ويسمى نهاية وفائدة من حيث ترتبه عليه، فيختلفان اعتباراً ويعمان الأفعال الاختيارية وغيرها. فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على الفعل يسمى غرضاً بالقياس إليه، وعلة غائية، وحكمة، ومصلحة، بالقياس إلى الغير ...

وصفوة القول، ظل الفكر العربي يتلمس بعض وعي قيمي من خلال ممارسة قيمية مضمرة في المراحل التي سبقت عصر نضج الفكر القيمي في العالم بأسره، وكأن الفكر العربي كالفكر العالمي في المراحل السابقة يمارس واقعاً قيمياً لا يعيه كالذي يتكلم نثراً ولايدري أنه نثر. وقد تبين لنا أن الممارسة القيمية العربية تنطوي على طائفة من الدلالات المعنوية والمادية. فالقيمة هي العزم، والمحافظة، والاصلاح، والثبات، ورواج السوق، والاعتدال، والاستقامة، والعدل، وحسن الطول، وحسن القامة. والقيّم أو حامل القيمة هو السيد، وسائس الأمر، أو هو بعل المرأة، والمسؤول عن شؤونها. والتقويم تحديد

القيمة . وهو في المجال الاقتصادي تقدير قيمة السلعة أو ثمنها . والثمن قد يكون مساوياً للقيمة وقد يكون زائداً عنها ، وقد يكون ناقصاً عنها . فما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع في عقد البيع يسمى ثمناً . وما قدّره أهل السوق وقرروه فيما بينهم وروجوه في معاملاتهم يسمى قيمة . والثمن اذا اطلق أريد به الدراهم والدنانير[1] . والدينار القائم عند الصيارفة دينار ناقص لأنه مثقال سواء لايرجح ، واذا مارجح صار ميّالاً ، أي تمت قيمته .

٤ ـ أهمية مشكلة القيمة

القيمة ، في الفكر المعاصر ، هي ، بوجه أولي من أوجه التعريف ، كل ما له شأو في التصور وفي الفعل لدى أفراد وجماعات . وقد تحدث (لوي لافيل) L. Lavelle عن الأثر الذي تحدثه كلمة القيمة في اناسي عصرنا ووصفه بأنه سحر . يقول : «أصبحت كلمة (قيمة) تحدث في اناسي

(١) محمد علي بن علي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون . مادة الثمن .

عصرنا سحراً يشبه سحر كلمة (وجود) التي لاتكاد تنفصل عنها. ونحن هنا في قلب هذه المتاهة من المناقشات التي يتميز بها دائما الفكر إبان صنعه. وما ان يتم صنع الفكر، أي ما ان نجاوزه، حتى يصبح من شأن التاريخ أن يعرفه ويلمّ به»[1].

القيمة إذن وجود بمعنى جديد، هي وجود جديد يواكب معناه معنى الوجود المقرر لدى المفكرين الغابرين والمعاصرين، وهو يوقع في اناسي عصرنا سحراً ناجماً عن طراز جديد من التفكير الفلسفي يراد تسميته بصيغة علم مستحدث تدل عليه كلمة «اكسيولوجيا» Axiologie، ويصح الإعراب عن هذه الكلمة بعبارة علم القيم أو فلسفة القيم أو نظرية القيم، وهذا الجو من لادقة التعبير ينم عما يشبه حالياً متاهة من المناقشات مبدؤها مايجري في الذهن حين يصنع صاحب الفكر فكره. ذلك ان مفهوم القيمة مفهوم نشاط

(١) لوي لافيل: المطوّل في القيم جزءان باريز ١٩٥١ ـــ ١٩٥٥ ج ١ ص ١٥٨.

ذهني يتصور أمراً ذا شأو ويسميه قيمة . وهذا التصور الفكري متصل أشد الاتصال بالفعل ، وما الفعل الواعي إلاّ استبصار واختيار . ونحن ما ان نتخذ قراراً بتفضيل امكان على امكان حتى يتم صنع الفكر ، أي صنع اختيار القيمة وتحديدها ، فيصبح من شأن تاريخ حياة الفرد ، ومن ثم ، حياة المجتمع ، أن يعرّف هذا النشاط الذهني الحي ، ويلمّ بمعرفته على نحو ما يجري في الواقع النفسي لدى فرد أو أفراد ، ويترجم هذه المعرفة بلغة التواصل الاجتماعي فينتج ما نحن بصدده من الكلام على مشكلة القيمة في الثقافة الانسانية المعاصرة .

يقول (لافيل) : «إننا نشعر أحياناً بأن مشكلة القيمة مشكلة جديدة . ولكن ليس من جديد سوى الاسم ، أو على الأقل ، التصور العام الذي يعتنقه الباحثون اليوم . ففي أيامنا هذه أخذنا نتساءل : هل في وسعنا إقامة علم مستقل بالقيم نطلق عليه اسم الاكسيولوجيا»[1] . فإذا رجعنا إلى الاشتقاق

---

(١) المصدر السابق . المقدمة ص ١ .

اللغوي لهذا الاسم وجدنا أصله الاغريقي يدل على معنى «ما هو ثمين» أو «جدير بالثقة». وهذا يعني ان الاكسيولوجيا علم يبحث في ما هو ثمين، بتقدير قيمته، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة قيم أو نظرية قيم. وغير خاف ان النشاط القيمي قديم قدم السلوك الانساني، بل الارادة الانسانية. وان الفكر ليطرح مشكلة القيمة منذ أن يتساءل عن شأو الوجود وقيمته ليعرف هل يستحق الوجود عناء ان نعيشه، ويتساءل عن الغايات المختلفة الممكنة أو المرادة لنشاطنا في الحياة توخياً لمعرفة هلاّ تستحق ان نمضي في دربها، لجدارتها بهذا المطلب، بل ان الفكر ليتساءل عن المواضيع التي يلقاها الفكر ذاته في العالم وهل هي قمينة بالاهتمام المناط بها.

ان نظرة ممعنة إلى تاريخ الفكر الفلسفي توضح بجلاء ان كل فلسفة تنطوي على مسعى قيمي. ولكن الاجابة عن مشكلة القيمة لم تطرح بصورة معزولة عن سواها إلا في العصر الحديث حين حرص الباحثون على استقلال هذه المشكلة عن

سائر المشكلات الفلسفية والميتافيزيائية المحضة، بل حين عملوا على النظر إلى هذه المشكلات الميتافيزيائية ذاتها من وجهة نظر قيمية، وحاولوا دمجها في فلسفة قيم عملت بدورها على تجديد الطريقة الميتافيزيائية وإغناء مضمونها. ثم ان الباحثين ماانفكوا يجهدون للإحاطة بمشكلة القيمة من حيث جملتها، وقد انصرفوا إلى دراسة القيم بإعتبار علاقاتها بالحاجات الانسانية، وبالميول والرغبات، وبالأمنيات البشرية كافة، سواء اتصلت كلها بمجال الحياة الاقتصادية، أو العاطفية، أو العقلية، أو الأخلاقية أو الروحية أو السياسية أو التربوية أو الفنية...

ولعل ذيوع الاهتمام بالاكسيولوجيا اليوم يتيح لنا القول الآتي: «في البدء كانت القيمة»، لأن الفلسفة مافتئت في الحق تنزل القيمة منزلة الصدارة من حيث اهتمامها الفعلي، وان لم تظهر العناية الاكسيولوجية المستقلة إلا منذ قرابة قرن مضى. فقد كان الفلاسفة يقرنون الكائن بالكمال ليظهروا تعارض تصورهما أو اقتراب حدي هذا التصور أحدهما من الآخر.

وكان البحث في قرب الكائن من الكمال أو بعده عنه منطلق تفاؤل أو تشاؤم. وكان كمال الكائن في نظر (ارسطو) يمثل في صورته، وهذه الصورة تسوّغ وجود الكائن، أي الأمر الذي يجعل الشيء مرغوباً به أو مراداً. وقد استمر بعض اللبس يواكب فكرة الكمال التي يتعذر، من جهة أولى، تصورها من حيث هي فكرة، ولأن الكمال، من جهة أخرى، يبدو وكأنه خاصة سكونية، أو حال انجاز، أو نوع من انغلاق الشيء على ذاته، وهذا الانغلاق يوقف حركة الفكر بدل المضي بها إلى الأمام.

الكمال تشوف وتطلع. انه يتجاوزنا ويفلت منا. ولكن ثمة تجربة أليفة تشدنا إلى تجربته في واقع وجودنا المشخص، ونعني بها تجربة القيمة. وغير خاف ان القيمة تمتزج بالمنفعة في أدنى مراتب التجربة الانسانية وأكثرها اتصافاً بأنها تجربة مباشرة. ولكن القيمة ماتلبث أن تضاد المنفعة بمعناها الحسي. والذي يبدو للشعور أن تجربة الكمال تسعى لإخضاع الشعور

لموضوع مطروح عليه من خارج . ولكن القيمة تسعى ، على العكس ، لدمج فكرة منفعة ذاتية تكتشف وجودها في الواقع ، أو تضفيها على الواقع اضفاءاً .

والثابت في الأمر أن الفلسفات الكبرى ، كل الفلسفات ، تتكشف عن أنها فلسفات ـــ قيمة مادامت كل واحدة منها تدّعي تقديم قواعد هي في وقت واحد قواعد للفكر ذاته وقواعد للعمل والسلوك . إنها من جهة أولى ، تسعى لتحديد طبيعة الحقيقة ، وتسعى من جهة أخرى لتحديد خاصة الحكمة . وكل فلسفة جديرة بهذا الاسم إنما تميز الواقع الحقيقي عن ظاهر الواقع ، أي تحدد قيمة الأمرين معاً ، وتقيم تسلسلاً قيمياً بين مختلف أشكال الكائن ، كما أنها تسعى لإقامة مثل هذا التسلسل القيمي على مستوى الحكمة ، أي الفعل التأملي المسؤول .

إن معنى الحياة ، أو مغزى الوجود ، هو المشكلة

الأساسية التي تطرحها التجربة القيمية وتضعها في طليعة المشكلات التي يتناولها فكر المرء منذ أن يبلغ قسطاً من الوعي، كما يطرحها التاريخ الانساني عندما تعصف به الكوارث وتوقظه المصائب فيجد أن العلم نفسه، والايمان بالعلم، أعجز عن أن يحدّد واجب السلوك إلى جانب تحديده الحقيقة الموضوعية في الآفاق. وتنفرد فلسفة القيم والتفكير القيمي بإتاحة الفرصة أمام العقل الانساني كيما يضفي على الحياة معنى يكفل، من ثم، اختياراً به يحدّد الانسان مصيره ومصير العالم بأسره.

لقد شبّه (شارل لالو) Charles Lalo دور القيمة في الفكر الحديث بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث. يقول: «ما ان استعار (نيتشة) مفهوم القيمة من الاقتصاديين ونقله إلى الذرائعيين المعاصرين حتى اضطلع هذا المفهوم في مجال التأمل الفلسفي بدور شبيه بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث. فالقوة أو الطاقة تقر في أصل

كل ظاهرة من الظواهر، «في البدء كانت القوة». ولكن من المتعذر تحديد القوة أو الطاقة ولامشاهـدتها إلا من خلال نتائجها، وهذه النتائج هي تلك الظواهر ذاتها[1]». والحق ان القيمة، ظاهرة القيمة، وتجربة القيمة ليست محل مشاهدة مباشرة إلا من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، ومن ثم، في نشاط الجماعات، وفي تطورها التاريخي والانتولوجي. والقيمة بذاتها، كما سنرى، هي قوة، بل طاقة، طاقة استبصار وحفز. ويذهب (ريمون رويه) R. Ruyer إلى أبعد من ذلك ويرى «ان القيمة هي التي تفسر القوى المرئية بالعين المجردة وان عكس ذلك غير صحيح»[2].

وجدير بنا، بادىء ذي بدء، أن نسعى لإنارة البحث الفلسفي في القيمة بإلماع إلى نشأة الفكر القيمي

(١) شارل لالو: الفن والأخلاق ـــ ترجمة د. عادل العوا دمشق ١٩٦٥ ص ١٢٠.

(٢) ريمون رويه: فلسفة القيم ترجمة د. عادل العوا دمشق ١٩٦٠ ص ٤٧.

الاصطلاحي ، وهو الفكر الحي الجاثم وراء إمكانات التفلسف القيمي كله .

الفصل الأول

نشأة فلسفة القيم

١ ـ توطئة

ألف الباحثون تمييز ثلاث مراحل كبرى في تطور الفكر البشري من وجهة النظر الغربية التي اعتنقها المثقفون. وهذه المراحل تطابق بوجه التقريب ثالوث أقسام التاريخ السياسي المدرسية وهي العصر القديم، ويبدأ بنشأة الفكر الفلسفي في (يونان) وينتهي سنة ٥٢٩ م عندما أغلق الامبراطور (جوستينيان) مدرسة (اثينة) وشتت شمل ممثلي المذهب الافلاطوني ـ الجديد. ثم العصر الوسيط وعصر النهضة، وفيه ازدهرت الفلسفة العربية

بوجه خاص وكان من انتقالها إلى (اوربة) الإسهام في نشأة النهضة وتحقق الإنبعاث في الغرب . وتلاه العصر الحديث في القرن السابع عشر ، وهو يستمر إلى فترة معاصرة يتحول عهدها باطراد من حيث الحاضر الدائم الذي يضاف إليه يوماً إثر يوم . وهذه العصور كلها تتداخل تداخل ديمومة تضفي عليها مايشبه ان يكون وحدة حركة موصولة ، ونماء متراكب مستمر ، وهما لايمنعان ، في الوقت ذاته ، من استشفاف علامات وصوى يمكن من خلالها رسم خطوط انعطاف أو تكامل بين عصر وعصر .

فإذا صرفنا النظر عن الأفكار الدينية التي ذاعت في الهند وفارس والصين ومصر واقتصرنا على الانطلاق من بلاد الأغريق وجدنا أن الفكر الفلسفي أخذ بالتمايز عن الفكر الاسطوري والديني القديم ومرّ بأدوار نشوء الفلسفة فيما قبل سقراط ، فدور ازدهار الفلسفة أو المدرسة السقراطية وتلاه دور انحطاط الفلسفة اليونانية ويمتد من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الميلادي السادس كما ألمعنا . ولا ريب في أن العصر الوسيط يتميز من الناحية الفكرية والتاريخية بازدهار التفكير الديني الذي صحب انتشار المسيحية والاسلام ، كما أن ظهور العلم الوضعي في الغرب يشكل

امارة افتراق العصر الحديث وفترة العهد المعاصر عن العصر الوسيط وعهد النهضة والانبعاث .

فاذا أمعنّا النظر في الفلسفة اليونانية القديمة أدركنا أن ثمة اهتماماً قيمياً يتصل بتصور مثل أعلى انساني ، وقد بحث المفكرون عنه في صلة العقل بالطبيعة ووجدوا أن على الانسان أن يحيا «بحسب الطبيعة» ، وان من شأن الفلسفة أن تعيّن منزلة الانسان داخل نظام الكون . ذلك ان للطبيعة نظاماً يترتب على العقل ان يعترف به ويرعاه ويعمل على انقاذه من الاضطراب الناجم عن جموح الاهواء . وقد ذهب (بروتاغوراس) الى أن الاحساس هو الطريقة الوحيدة للمعرفة ، وأن أحكامنا ليست سوى «صياغة إحساساتنا» وهي حقيقية اذا كانت الاحساسات حقيقية . ولكن كل شيء يتبدل ولايبقى أمر على حال واحدة أبداً . ولذا فلا وجود لحقيقة مطلقة ، وان مايدعوه الانسان «حقيقة» ليس سوى مايظهر له أنه الحق في الوقت الذي يتكلم فيه وحسب ، أو حينما يسمع غيره يتحدث عن هذا الموضوع فقط . ولذا فإن «الانسان مقياس الأشياء كلها ، مقياس وجود مايوجد ، ومقياس لا وجود ما لايوجد» .

وعلى هذا فإن الانسان مقياس ذاته أيضاً . وهو كذلك

مبدأ سيطرته على نفسه . وينجم عن معيار الاتزان والاعتدال اتساق الجسد والروح لدى الفرد ، وتعاون الأفراد في المجتمع على تنظيم المدينة وانتظامها .

والجدير بالذكر أن الانسان في الفلسفة اليونانية القديمة يعنى بالكائن من حيث هو كائن ، وبالوجود من حيث هو وجود . وهو لايتطلع إلى ماوراء الحادث الذي لايفتأ يتغير ويفر ، ولكنه يسعى لفهم الحادث من حيث أنه وجود يبقى بذاته على نحو واحد فيخرج عن الزمان بدل أن يجري جريانه ، وينساب انسيابه . وقد بلغ البحث عن الكائن ــ من حيث هو كائن بذاته ــ أوجه في الافلاطونية التي تنادي ، أن سبب وجود الوجود هو الخير (أو القيمة) ، وأن ثالوثاً أمثل يضم فكرتي الحق المطلق والجمال المطلق تحت لواء الخير المطلق أو الأسمى ، ولهذا الثالوث «الالهي» ظلال هي الكائنات ذات المعايير المتفاضلة من حيث اشتراكها إلى حد كبير أو صغير بذاك الثالوث .

وعلى هذا يطالعنا صراع رهيب بين (بروتاغوراس) الذي يتخذ الانسان مقياس كل شيء ، وبين (افلاطون) الذي يرى أن المثل الأعلى ، أو الله ، أو القيمة ، مقياس الأشياء كلها . ولكن من النافع أن نعترف بأن (بروتاغوراس) ، وهو رائد فكرة حديثة تقول

بأن «لكل انسان حقيقته»، إنما يضمر في الواقع ايماناً بأن الحقيقة لابد وأن تخضع لقيمة، هي قيمة الحقيقة، وان كانت القيمة بذاتها واقعاً ذاتياً، بدل أن تكون كامنة في المثل الأعلى الافلاطوني، وإذ ذاك تكون حقيقة القيمة، وقيمة الحقيقة، واقعاً واحداً، واقعاً كلياً أو موضوعياً.

ولما انتشر في الغرب الفكر الديني، ولنقل الفكر المسيحي بوجه خاص، حلَّ اعتبار الشخص محل اعتبار الكائن. ولم تبق الطبيعة هي الواقع، كل الواقع، كما أن الفكر لم يبق وقفاً على تحديد منزلة الانسان في الطبيعة، ولا على تبيان شروط انسجامه معها، بل أصبح الشعور لا يعرف حداً، وساد الاعتقاد بعالم روحاني خارق هو أشبه مايكون باستطالة الطبيعة، وهو الذي أصبح يضفي على الطبيعة معناها وغدا هذا المعنى في آن واحد عائقاً يخفي دلالة الطبيعة من جهة، وطريقاً يوصل إلى إدراكها وبلوغها من جهة أخرى. ومن هنا نشأت فكرة «الطبيعة التي ينبغي قهرها» ونشأ موقف الزهادة وفكرة ان من الواجب تصعيد الطبيعة والتسامي بها على معراج الروح حتى يمتلك الانسان، منذ هذه العاجلة، ضرباً من تجربة بالحياة الآجلة، تجربة حياة ما فوق الطبيعة. وإذ ذاك

انصرفت عناية المفكرين إلى تحديد تسلسل روحي يمتد من ذروة الله إلى حضيض العدم، وفي إطاره بالذات تحقق الروح مصيرها الخاص.

كان المثل الأعلى الاغريقي يقوم على الاعتدال وضبط النفس وامتلاك زمامها. ولكن الفكر الديني في المسيحية مثلاً جعل المثل الأعلى متعالياً على النفس البشرية، وذهب إلى أنه يمنح روح الانسان إمكان حركة لانهائية. وبذا صارت معرفة نظام الطبيعة خاضعة للإيمان بنظام خارق هو نظام مافوق الطبيعة. ولم يعد المرء عضواً إلا في تلك المدينة السماوية حيث يوّحد قانون المحبة بين كل مخلوق وخالقه، ويوّحده بسائر المخلوقات. وقد انطوت الحكمة المسيحية على القيم المضمرة في الحكمة اليونانية القديمة، وتجاوزتها فغدت تتشوف إلى منزلة القداسة.

ولما ظهر العلم في العصر الحديث تغيرت نظرة الانسان إلى الكون تغيراً عميقاً ولم تبق الصلة بينهما صلة المنزلة التي يشغلها الانسان في نظام طبيعي، ولا في نظام خارق للطبيعة. وتبدل تحديد القيمة من جو النظام الوجودي كما كان في العصر القديم، ومن جو النظام اللاهوتي أو الديني السائد في العصر الوسيط، إلى جو نظام جديد قوامه المعرفة العلمية. وقد أيقن الفكر البشري بأن

من المتعذر بلوغ الكائن إلا من حيث صلته بالشخص أو بـ(الأنا) . وتبدل مركز التفكير وانتقل من الكون إلى المعرفة ، وصار دأب الفكر إيضاح تأثير الشخص أو الذات في فرض طابعه على الكون أو الكائن حتى يخضعه لنظام المعرفة .

أعلن (فرانسوا بيكون) و (رينه ديكارت) الدعوة «لامتلاك الطبيعة والسيطرة عليها» . ولكن امتلاك الطبيعة والسيطرة عليها لا يحصلان إلا بالفكر وبالعمل معاً . والفكر الحديث إنما ينوس بين الوضعية والمثالية وهو يتبع في نوسانه ترجيح جانب المعرفة من جهة ، أو يتبع من جهة أخرى تماس الشيء ، أي جانب عملية إدراك الشيء ، والشيء هو موضوع المعرفة .

والحق أن بين هذين المذهبين المتطرفين قرابة عميقة يمكن أن نستشفها من ملاحظة أن العلم يضع الانسان حيال الواقع ، فيتخذ الانسان الواقع موضوع المعرفة ، وتغدو القيمة ، كل القيمة ، ماثلة في ممارسة السيطرة على الواقع . وهذه السيطرة لاتتحقق إلا في مجال العمل . والانسان ، بإزاء ذلك كله ، إنما يجد في فكره الخاص تلك القدرة الخارقة للطبيعة التي تملي قواعد الفكر على الطبيعة وعلى السلوك .

بيد أن الفكر المعاصر لايستطيع الاغضاء عن أن الانسان هو ذاته جزء من الطبيعة، وأن في وسعه تقويمها، وان كان عاجزاً بذاته عن خلقها وإبداعها. فالطبيعة في نظر الفكر المعاصر تشكل دائرة لها حدود يتعذر تجاوزها. وعلى الانسان أن يرعاها ليحافظ على الاتساق معها وليستطيع التعاون وإياها. وبذا نرى أن المثل الاغريقي لما يمح في الواقع، بل ان الفكر المعاصر يلحقه بذاته، ويضمره، ويتجاوزه.

ولكن الطريف في نظر الفكر المعاصر هو أن الانسان يحمل في ذاته اللانهاية التي يعرب عنها في ضمير الفرد، حيث يقتضي تقدماً شخصياً لامحدوداً، وهذا التقدم لايتم إلا بالاتصال مع سائر الضمائر من حيث امتلاك حقيقة واحدة من جهة، ومن حيث ممارسة قدرة واحدة من شأنها أن توّحد الضمائر وتؤلف بينها بدل تشتتها وتمزقها من جهة أخرى. وعلى هذا النحو لايحدد الانسان المعاصر منزلته في الطبيعة بغية الاتساق وإياها على الطراز القديم، ولا ابتغاء ازدرائها وتجاوزها بحسب طراز الفكر المسيحي في العصر الوسيط، بل ان الانسان يحدّد منزلته في الطبيعة اليوم ليسيطر على الطبيعة ويتخذها ذريعة وأداة، بل عجلة تحمل نتاج فكره. وهنا يتجلى موقف المعاصرين من موضوع القيمة: فنحن لانستطيع أن

نهرب من الطبيعة، بل لابد لنا من احترام قوانينها ومراعاتها للافادة منها في تسخيرها لمآربنا. وليس في مكنتنا الخلاص من استعباد هذه القوانين لارادتنا، والوصول إلى اعتبارها أداة تحررنا إلا اذا تطلعنا إلى ضرب من وراء الطبيعة الروحي، ونظرنا إليه نظرتنا إلى ينبوع نمو لانهائي نعجز بدونه عن أن نضفي أية دلالة على مصيرنا. ولعل هذا التطلع القيمي الأسمى الذي يهدف إليه رقي الانسان ورقي الانسانية معاً، لايتم إلا على مراحل قد تضمر كل مرحلة لاحقة منها المراحل السابقة بدل محوها وإبادتها.

وفي هذا الاطار الفكري الوسيع، إطار النمو المستمر المتراكب، والحركة الجدلية الدائبة، والاستغراق بالديمومة المتجددة، تبدو مشكلة القيمة موضوعاً متميزاً في الفكر الحديث. وقد عزا (لافيل) هذا التميز إلى أسباب ثلاثة هي:

في المجال الاجتماعي أولاً: رجحان جانب النظام الاقتصادي على النظام السياسي الذي كان يميز تاريخ القرن التاسع عشر. وهذا الرجحان يضعنا أمام قيم مادية تعجز الحياة العضوية بدونها عن الاستمرار، ولكننا نستطيع ان نتساءل بصددها، كما يفعل الماركسيون وخصومهم على قدر سواء، هل نستطيع إرجاع سائر القيم إلى القيمة الاقتصادية.

وفي المجال الميتافيزيائي ثانياً: تجدد التفكير الذي يعتبر تصور العالم كما هو معطى لنا تصوراً خاضعاً للعلم، ولكننا لانجد في العلم أي جواب عن تساؤل ماانفك الانسان يطرحه عن مغزى الكائن الذي يتصرف هو به، ودلالة الحياة المعطاة له.

وأخيراً، في مجال اهتمام الشعور، أكثر الاهتمام مباشرة، ألا وهو الشعور بالقلق شعوراً يلازم الوجود ذاته، وقد سلخت عنه كل طمأنينة وسكينة بسائق زعزعة أركان الوسط الذي عاش فيه الناس في عصرنا، وقد انتابهم من جرائه فزع وهلع إذ كان وجودهم نفسه ممتزجاً بالموت، وبدت مكاسب الحضارة ومنجزاتها على وشك الإنهيار، ودنا المستقبل الغامض وبات قريباً. وحمل ذلك على نفي الماضي والتنكر له بدل احتوائه والمضي في دربه والعمل على ازدهاره[1].

وعلى هذا النحو يدفع عصرنا المفكرين على الرجوع إلى النفس لاستجلاء أعمق مطالبها الذاتية وموازنة هذه المطالب بالمنظر المعطى في العالم الخارجي وبالرسالة المتوخاة التي يترتب على كل واحد النهوض بها في حياته. وقد أمسى من اللازب على كل

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص٣٣.

فلسفة معاصرة أن تعني بجانبي النظر والعمل، وأن يدلي كل متفلسف برأيه، وأن يكون هذا الرأي حصيلة خبرة لاتلزم فكر صاحبها وحده، بل تلزم مصيره أيضاً، ومصير العالم بأسره. ولذا يصح القول بأن الفلسفة الجديدة، فلسفة القيم، تبدو وكأنها **تستأنف، من وجهة نظر طريفة، المشكلات الأساسية التي لم** يكف الفكر الفلسفي عن طرحها، وهي ترجع إلى الإنبعاث على الدوام. ان عصرنا يطرح، بالالحاف الأعظم، صلة الفاعلية الانسانية بالطبيعة وبالمجتمع، ويتساءل أمام ضروب النجاح الذي لايضاهى، وقد اصابته هذه الفاعلية، عن موقف الانسان صانعها منها، وقد أفلت زمامها من يده، أو كاد، ووجد أن حياته كلها، بكل قيمها، وقف على نظرته القيمية إلى الوجود وإلى الحياة.

٢ ـــ في العصر القديم

ألمعنا إذن إلى أن مشكلة القيمة كانت مضمرة فيما سبق فترة العهد المعاصر. ولم يشعر الباحثون القدامى بالحاجة لعزل هذه المشكلة عن سواها إذ كان (الكائن) أو (الوجود) بمثابة القيمة، أو القيمة العليا. ومن الثابت أن للقيم على الدوام شكلاً خاصاً يتصل

بمطالب الشعور في مختلف الأحوال والأزمنة. وقد عمل التقدم التاريخي على استخلاص شتى الإمكانات التي تحفل بها فكرة القيمة، والتي تظهر تبع الظرف الزمني الذي يترتب على الشعور أن يقدم إجابة عنه. فالزمان هو محل تحقق القيمة وتجليها. ولكن تجليات القيمة أنأى عن ان تستنزف معينها ولذا يصح قولنا ان ازدهار فلسفة القيم اليوم إنما يدل على أنه حصيلة تاريخ جدلي طويل.

لقد بدأ التفكير القيمي بحال من الشعور الضمني مالبث ان أصبح موضع شك وارتياب مثيراً الوعي والفكر الفلسفي الصحيح معاً. وقد كان الاغريق القدامى، والشعراء والحكماء، والأدباء المأساويون الأوائل رواداً استخلصوا من الأساطير والشرائع والتجارب قيماً تقليدية صاغوها في قوالب خواطر وحكم وأمثال ومهدوا بذلك السبيل أمام انبثاق الفلسفة عندما كفّ النظر إلى هذا التراث التقليدي على أنه مقدس، وبدأ التساؤل عن سنده وأساسه، وعارضه الشعور بخواطر مغايرة، وآراء طريفة، صارت ملاذ الحكم على ذاك التراث.

وقد شغل المغالطون منزلة مهمة في هذا النشاط. وكانت المغالطة ارهاصاً بظهور الفكر الانتقادي في (يونان): انها موقف

هدم وثورة. وهي تستعيض عن قسر العادات الأخلاقية والأعراف بحرية الرأي، وعن وحدة العقيدة الذائعة بتنوع الأفكار الخاصة، ولا تحاول العثور على الشواحذ التي تدفع الانسان إلى الاعتقاد أو العمل خارج الانسان ذاته، بل في داخله. ولكن المغالطة لم تتوصل إلى الكشف في النفوس عن أساس علم صالح للناس كافة، علم يحررنا من فرديتنا بدل رضوخنا لها. وقد ألمعنا إلى صيغة (بروتاغوراس) الشهيرة القائلة بأن «الانسان مقياس الأشياء كلها». فهو أول من جرؤ على اخضاع الانسان للحقيقة وللقيمة معاً وسلخ هاتين القيمتين عن أصلهما الديني الذي كان يوجب على البشر التقيد به. ولكن صيغة (بروتاغوراس) تحفل بالابهام. فقد تشير إلى أن الطبيعة الانسانية هي المرجع الثابت لأفكارنا كلها عندما ننظر إلى هذه الطبيعة من حيث جملتها، وبذا يكون ثمة ما هو مشترك بين الناس كافة؛ واما ان تشير هذه الصيغة إلى أن كل فرد هو الحَكَم الأعلى في ميدان الصواب والخطأ، أو الخير والشر، مادام يتفرد بما يخصه ويجعله كائناً وحيداً منفصلاً عن الآخرين ومغايراً.

وقد حاول (سقراط) الوصول إلى كاشف يستطيع بآن واحد أن يكون شاملاً وان يحظى بقبول الناس أجمعين. ووجد أن

من الممكن بلوغ القيمة من خلال تجربة بديهية: فاذا تحدثنا مثلاً عن المنفعة وجب تعريف كلمة منفعة بالاضافة إلى الانسان بأسره، وعدم الاقتصار على جسده وحده. وخلص من ذلك إلى أن القيمة، ان كانت قيمة في نظر الانسان، فإن موضوعها حكم حقيقي، أي أنها تملك سمة كلية، وأن ذلك كافٍ لإظهار ان الخير مثلاً هو من طبيعة روحية لا حسية.

وقد مضى (افلاطون) إلى تعميق محاولة (سقراط) واستطاع التوفيق بين صفتي القيمة المتعارضتين وهما: الصفة الداخلية والصفة الكلية. وقد جعل وحدتهما مملكة الفكر الذي يعلو على الشعور، وهذه المملكة هي عالَم الفكرة أو المثل الأعلى حيث يلتقي الكائن بالقيمة. وهذه الفكرة أو المثل الأعلى هي الواقع الأسمى، الواقع المطلق، عالم المثل، وفيه تكون الفكرة انموذج الشيء الراهن، والعامل الفاعل في إبداعه وخلقه.

يقول في «فيليب»: «لئن عجزنا عن إدراك (الخير) في (مثل أعلى) واحد، فلنسع إلى إدراكه في مثل عليا ثلاثة هي : مثال (الجمال) و (التناسب) و (الحقيقة). وعلى هذا فإن مثال (الخير) الأعلى هو الذي يسود ويوّحد في عقلنا ثالوث القيم الرئيسية: (الجمال) و(الخير) و(الحقيقة)». يقول: «ان جميع الموجودات

المعقولة تستمد وجودها وماهيتها من الخير .. ولايمكن التطلع إلى مثل الخير من غير مشقة وعناء، ومن غير أن يدرك الفكر ان هذا المثل الأسمى هو سبب كل صالح وجميل». ويقول في «الجمهورية»: «ينبغي أن يسمو جمال الخير على كل تعبير مادام (الخير) ينتج (العلم) و (الحقيقة) ومادام هو أجمل منهما». ان الخير الأعلى هو المبدأ الذي يشمل المبادىء كلها، وفيه تلتقي أنواع الكمال جميعاً، وهو موجود يكفي ذاته بذاته، ولايفرض وجوده شيئاً آخر سواه، ذلك انه هو الله، فإذا أدرك العقل ــ والقلب ــ هذا المثل الرفيع ــ الخير الأسمى أو الله ــ وجب عليه أن يثبت فيه أنظاره، ويقيس بمقياسه أفعال الانسان وأعماله. وهذا الخير الأسمى يشغل المحل الأول في تسلسل المثل العليا التي تؤلف النماذج السرمدية للعالم، تلك التي لايوجد شيء من الأشياء إلا بتذكرها. ولذا يقاس نصيب الواقع الخاص بالأشياء كلها على قدر مشاركتها القريبة إلى حد كبير أو صغير بالمثل الأخلاقي الأعلى، وهو المولّد للكون. وان مثل الخير الأعلى هو الله، وماالفلسفة، وهي فضيلة الانسان، إلا التشبه بالله.

وقد انتقد (ارسطو) نظرية استاذه في المثل واعتبرها فرضية زائدة لايمكن البرهان عليها، ولا الإفادة منها، واتجه اتجاهاً علمياً

موسوعياً معتمداً مبادىء علاقة تسلسلية مزدوجة بين الصورة والمادة أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ومبيّناً الأثر المنطقي، ولاسيما في تعريف حال التوسط الفاضل بين طرفين قصويين مرذولين. وقد حاول تجاوز ثنائية القيمة والواقع الافلاطونية، ورأى ان القيمة متجسدة في الواقع تجسد الصورة في الهيولى. ان المادة تتطلع إلى الصورة، وكل صورة هي بذاتها أمر صالح. وان درب تحقق القيمة هو عين درب انتاج الطبيعة ذاتها بذاتها. ان المادة وجود بالقوة يصبح وجوداً بالفعل ناجماً عن اجتذاب الصورة المادة. وان التسلسل الطبيعي لمختلف صور الوجود ينتهي في ذروة الطبيعة، كما أن هذا التسلسل يمتد داخل النفس ويفسح المجال أمام الارتقاء من فاعلية تمتزج بالمادة إلى فاعلية الروح المحضة التي تتجلى في فضيلة عقلية أو فلسفية قوامها التأمل وهو الخير الأقصى أي الكمال الأتم، وبه تتحد النفس البشرية بالعقل الالهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

ومن المعلوم أن (ارستيب) القوريناني يتأثر بتعاليم (سقراط) ولكنه يعتبر اللذة الحسية هي غاية الوجود والخير الأقصى. وقد اشترط أن تكون اللذة حركة خفيفة ناعمة تلامس اللحم بدون أن

تتعب الجسم. فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء. وقد تبعه في اتخاذ اللذة غرض الفلسفة العملية أو الحكمة (ابيقور) صاحب الحديقة. ولكن اللذة في نظره ليست لذة الحس مطلقاً، بل هي اللذة الفاضلة القائمة على التحرر من الألم من ناحية، وعلى تحديد الرغبات والتأثير في السلوك طلباً لحياة هادئة ساكنة مطمئنة راضية من ناحية أخرى. وقد امتازت فلسفة (ابيقور) النظرية باعتبارها أن الواقع متجسد في أجسام يؤثر بعضها في بعض تأثيراً آلياً فيمتنع بذلك على اللذة أن تكون رمزاً لموضوع يمثل القيمة بذاتها مادامت القيمة واقعاً ذاتياً محضاً. وبذا تقتصر الحكمة على أن تكون في الحق اقتصاداً في اللذة، أو لذة فاضلة.

وإلى جانب المدرسة الابيقورية ظهرت الفلسفة الرواقية التي تطلعت إلى تحرير الانسان من أهوائه وشهواته عن غير طريق اللذة الفاضلة، أي بطريق الفضيلة الحازمة التي توجب على الحكيم أن يدع نفسه تجري في تيار الحياة الكونية الكبير وتنساب فيه فلا تعرقل النظام الطبيعي ولا تعترض سبيله بل ان هذا الحكيم يعلم ان عقله قبس من العقل الالهي، وبهذه المعرفة يستطيع التحرر من جميع الشهوات، والخلاص من مشاعر اللـذة والألم، والخوف والرهبة. ألا انه جزء من كل، وعلى الجزء أن يخضع للكل بإرادة

مشتدة وتفكير سديد يحمل الانسان على الرضوخ لما تريده الطبيعة والكون أو القدر .

ونخلص من ذلك إلى أن القيمة في نظر الرواقيين تجثم في العقل، لا في اللذة. والعقل يدبّر الطبيعة مثلما يُوّجه النفس البشرية . ولذا فإن السلوك الجيد سلوك تقيد بالطبيعة . وان مصدر الألم والأسى يرجع إلى أفكارنا ، بل إلى أحكامنا على الأمور . ان الأعرج لايألم من عاهته إلا اذا اعتبرها نقصاً . واذا بدّل الأعرج حكمه على العرج لم يألم، بل رضي بما أراد له القدر . ومن هنا يصدر الشعار الرواقي الشهير : لاتطلب أن يحدث مايحدث كما تريد ، بل أرد مايحدث كما يحدث . وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة . وتلكم هي سمة البطل الرواقي المتوحد الحازم ، وهو قدوة الناس كافة لأنه يجسد العقل، والعقل مشترك بين الناس. أما معيار بطولته فإرادته القوية المشتدة .

وفي الفترة الهلينستية نبغ (افلوطين) الذي أبرز أهمية (الواحد) ، و(الواحد) هو النهاية العليا لتطلع النفس، وهو بآن واحد محل تأمل وانتشاء، وان أفعاله كلها المتجسدة في العالم إنما تعرب عن الجاذبية التي يحدثها فينا بأقل من إعرابها عن الإنحدار الذي يدينه كاله ذاته . وقد نظم (افلوطين) تسلسل القيم على نحو

يجعلها صادرة عن (الواحد) صدور إنحطاط ينطوي على زلة، والزلة ذاتها شرط رجوعها الراقي إلى الأعلى. فالواقع في نظره جملة متسلسلة تضم جميع صور الوجود بين (الواحد) المطلق وبين لا تحديد الهيولى أو المادة. ان (الواحد) غني كريم يفيض عنه نوع من الصدور أو الإنبعاث يقتضي تناقص الوجود والقيمة كلما زاد بعد الصادرات عنه. وهذا التسلسل الهابط يقابله تسلسل صاعد يرقى بالتدريج من كل صورة وجود إلى صورة وجود أعلى، حتى يبلغ (الواحد) الذي هو أصل كل شيء، ومعاد كل شيء. وهنا يتطابق نظاما الوجود والقيمة.

لقد حاول (افلوطين) التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية. ونهضت المسيحية بدور أساسي إذ اقحمت القيمة في ميتافيزياء الفكر الغربي. ذلك أن النظام الكوني كان قبل (افلاطون) نظاماً ذا أصل سحري غامض. وكان (افلاطون) أول من اعتبر القيمة بالمعنى الصحيح ينبوع حياة النفس والمبدأ المشترك بين المعرفة والوجود، بيد أن الافلاطونية ظلت أمينة على اتجاه الفلسفة القديمة بإخضاع الروح للفكرة أو المثل الأعلى وتضحية الشخص، ان صح القول، في سبيل الاعتقاد بوجود

موضوع روحي. ويقول (لافيل)[1]: ان المسيحية قلبت الآية فلم يبق كافياً ان نقول ان الله هو وحدة الوجود المطلق، وان القيمة المطلقة وحدة لاتتجزأ. بل يجب القول: ان الله ذاته شخص، وانه يقتضي ان يعيش خلقه كافة حياة شخصية باتحاد معه يترتب عليهم ان يضطلعوا به؛ ولاتكون الحياة الدنيا سوى الوسط الذي يتم فيه هذا الاتحاد.

ان المسيحية لاترفض في الحق فكرة المشاركة أو الاشتراك التي حددتها الافلاطونية بفكرة قيمة تتجاوز وجودنا باستمرار، ومنها يمتح وجودنا مايملك ومايسعى لنواله. ولكن المسيحية تلحف الحافاً شديداً على فكرة الاله ـــ الانسان الذي يمكن القول عنه إنه الوسيط بين الوجود والقيمة، لأنه يجسد القيمة في الوجود، حتى يتيح للوجود ذاته أن يرقى إلى مستوى القيمة. وعلى هذا فإن اللطف الرباني يجعل القيمة قادرة على تسويغ سمة مزدوجة: ذلك ان من الواجب ان نلقاها بآن واحد بوصفها منحة، وان نكتسبها بجدارتنا. وهذا يفسر اعتبار تاريخ العالم في المسيحية على أنه مأساة القيمة ذاتها، المأساة التي توجب القيمة المقترحة علينا، وهي قيمة

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ٦١.

لانعيها إلا بعد فقدانها (وهذا هو معنى الزلة العميق) توجب علينا دوماً أن نعيد اكتسابها بشاحذ قبول داخلي وجهد شخصي لايكفّ الله نفسه عن أن يمدنا فيه بتأييده .

٣ ــ في العصر الوسيط

نفذ الفكر المسيحي إلى الفلسفة القديمة، وانتهى إلى إخضاع مشكلة الوجود لمشكلة القيمة. وبرزت ثنائية تعارض الطبيعة واللطف الرباني أو (النعمة). وقد بدا هذا اللطف على أنه يجاوز الطبيعة ويوّجه خطاها. وباتت القيمة كلها قيمة دينية. وصار العالم، وادي الدموع، يتبع في قيمته علاقة الناس بالله، وساد الاعتقاد بأن في وسع إرادة الانسان وحدها افتداء نتائج الزلة مع ضرورة تدخل الإرادة الالهية. وبذا يتضح أن الفداء لا يتم بدون تجسد. وبما أن البشرية كلها قد اخطأت بخطيئة آدم، فإنها كلها قد نجت بالمسيح.

وفي مثل هذا الجو الثقافي لانستغرب أن نجد مفكري العصر الوسيط يعنون، اكثر مايعنون، بالتوفيق بين الفلسفة والمسيحية، أي يعنون بتسويغ الايمان بالله بوصف هذا الايمان الينبوع الأسمى (للكائن) وللقيمة معاً. وقد ألحف فلاسفة العصر

الوسيط الغربي على علاقة الكائن بالقيمة، وطرحوا مسألة دلالة العالم الذي نعيش فيه ودلالة الوجود المعطى لنا .

وقد ألف الباحثون تقسيم فلسفة هذا العصر إلى فترات ثلاث : الأولى تمتد من القرن التاسع إلى آخر القرن الثاني عشر، وتمتاز بسيادة التأثير الافلاطوني عامة، وتأثير الافلاطونية الحديثة بوجه خاص. وقد اتحد الايمان بالعقل في هذه الفترة اتحاداً يقرب من الامتزاج والانصهار . أما الفترة الثانية فتشمل القرن الثالث عشر كله وهو يمثل أوج العصر الوسيط الغربي . وقد غدا (أرسطو) فيه هو السيد المطلق، وحسب المفكرون أنهم نجحوا في التوفيق بين الفلسفة وبين العقيدة المسيحية توفيقاً نهائياً ، وذهبوا إلى أن العقل لايقدر على إقامة حقائق الايمان، ولكنه يصلح للذود عن حياضه . والفترة الثالثة أخيراً تمتد من القرن الرابع عشر إلى مطلع القرن الخامس عشر ، وهي تمثل فترة انحطاط الفلسفة المدرسية وقد عادت الفلسفة الأسمية إلى الوجود في هذه الفترة وتنكر أنصارها لاتساق العقل والايمان ، وهاجم المتصوفة الجدل ونظروا إليه على أنه نافل لافائدة ترجى منه في مجال تكامل الروح من الناحية الأخلاقية والدينية .

ففي الفترة الأولى نبغ (القديس اوغسطين) وذهب إلى أن

الله وحده ثابت كامل، وأن الانسان الذي يطلب السعادة إنما يطلب الله، لأن الافلات من القلق، وبلوغ الرضا بالخير الأعظم لا يتوافران إلا في الله. فهل تُبلغ الفلسفة إلى الله ؟ لقد اكتشف الفلاسفة حقائق نافعة، ولكنهم قصروا عن اكتشاف كل الحقيقة الضرورية للانسان. والمسيحية وحدها هي التي تمكنّ من بلوغ الحكمة الكاملة، وتوفر الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله. فإذا أراد امرؤ السعادة والحكمة معاً وجب عليه أن يكون مؤمناً. والايمان ليس عاطفة غامضة، ولا تصديقاً بريئاً من معرفة الأسباب العقلية. بل هو قبول عقلي لحقائق، وإن لم تكن مدركة بذاتها كالحقائق العلمية، فإنها مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالثقة، وبعلامات خارقة.

الايمان سابق على التعقل، ومعين عليه. وقد وجد (القديس اوغسطين) أن (الخير) بالمعنى الافلاطوني، و(الواحد) بالمعنى الافلوطيني يتحولان كلاهما إلى معنى (الله) المشخص. وهذا مايجيز ربط الانسان بـ(المطلق) برباط (المحبة). فالله هو القيمة العليا، ومبدأ جميع القيم. ولا شيء في العالم إلا ويخضع له، ومنه يلقى بآن واحد وجوده الخاص وكل مايتطلع إليه من خير. ونحن لانستطيع اكتشاف كيان كل كائن وخيره إلا بقدر حبنا لله،

مادام فعل الخلق هو ذاته محبة. فالله هو «المعلم الباطن». وهو «النور الحقيقي الذي ينير كل انسان آتٍ إلى هذا العالم» كما يقول القديس يوحنا في مستهل انجيله.

وقد ذاعت في هذه الفترة الأولى من العصر الوسيط الغربي آراء نسبت إلى (ديونيسيوس الاريوباغي المزعوم) وتميز مذهبه بخصائص الافلاطونية الحديثة وأقر بوحدة نظام الوجود ونظام القيمة. وقال ان الصفة الأولى التي نجدها في الكتب المقدسة هي وصف الله بالخيرية. وهذه الخيرية الالهية مبدأ الأشياء كلها. والأشياء إنما تصدر عن الله لخيريته. والله يدعى نوراً، هو النور العقلي وشمس العقول. والله جميل بل هو الجمال بالذات، وكل جمال مخلوق أثر من جماله اللامتناهي. والله محبة. بل هو محبة ومحبوب معاً. ومن شأن الأشياء إذ تصدر عن الله أن تنحدر في صدورها عن (الواحد) الجواد الغني الذي يسمو على الكون والقيمة، وهو ينبوعهما، حتى أدنى درجات المشاركة الممكنة. والقيمة ترغمنا دوماً على صعود يجعلنا ننفصل في كل درجة عن القيم الأدنى التي تندمج، بالرغم من ذلك، في نموها الخاص. ففعل الله يصل مباشرة إلى الموجودات العليا، ومنها إلى التي تليها، وهكذا إلى آخر مراتب الوجود، وكذلك في العودة إلى الله فإن كل موجود

يفتقر إلى وساطة الموجود الذي فوقه على نحو ألا تكون علاقة مباشرة بين الله والنفس الانسانية إلا حين تكون النفس قد بلغت المرحلة الأخيرة في صعودها إلى الله. وقد ألحف هذا المذهب على ضرورة الرقي في سلّم الوجود صعوداً بطريق النفي والتجاوز معاً. وعلى هذا فإن جميع القيم الجزئية تمحّي في الله، وهو القيمة العليا، بالرغم من أن كل قيمة منها قد مضت إلى نهايتها.

أما (القديس انسلم) فهو صاحب الدليل الوجودي الشهير الذي لا يمتح أهميته في الحق إلا من تأويله القيمي. فهو يأخذ على الجدليين محاولتهم إخضاع الايمان للعقل، والتعقل عنده وسط بين الايمان في الحياة الدنيا ومعاينة الله في الآخرة. والايمان يولد في النفس المحبة، والمحبة تدفع النفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال. الايمان إذن شرط التعقل، والتعقل يوضح أن الوجود والكمال يتلازمان ويتناسبان. ولابد لسلسلة الوجود من نهاية هي الموجود الأكمل، لأن الكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة كل البساطة، من حيث أن البساطة ذاتها كمال. وهناك فارق بين «أعظم الأشياء الموجودة» وبين «الموجود الذي لايتصور أعظم منه». وهذا الفارق هو أن «أعظم الأشياء الموجودة» موجود نسبي، ومن ثم فهو يفتقر إلى شيء آخر كي يوجد. أما «الموجود الذي

لايتصور أعظم منه» فإنه موجود مطلق. أجل، إن الجزر السعيدة لاتتضمن ضرورة ذاتية للوجود، ولكن الانتقال من الوجود في الفكر، إلى الوجود في الواقع، انتقال ممكن، بل ضروري في حالة واحدة هي حالة الموجود الذي لايتصور أعظم منه. فكل شيء يمكن تصوره غير موجود في الواقع ماعدا الله. وبعبارة أخرى، ان في عقل الانسان، حتى الانسان الأحمق، موجوداً لايمكن تصور أعظم منه. وما لا يتصور أعظم منه لايمكن أن يوجد في العقل وحده، لأن وجوده في العقل دون وجوده في الواقع نقص. وهذا خلف. وإنما يقع الأحمق في الخلف لأنه يلفظ اسم الله في قلبه بدون تعقل معنى من المعاني، أو مع تعقل معنى آخر. فالله إذن هو أعظم الكائنات الممكنة، وهو ينطوي ضرورة على الوجود داخل مفهومه ذاته.

وينتمي (القديس توما الاكويني) إلى الفترة المتوسطة من فلسفة العصر الوسيط الغربية، ولعله يمثل الأوج في تلك الفترة الأوج، ويرى أن المعرفة الانسانية تبدأ من المرئي وترتقي بالعقل إلى اللامرئي، ولذا فإن المعرفة الايمانية لاتحتل منزلة الصدارة، لأن الحقيقة قد وُجدت، ولم يبق ثمة من سبيل إلا سبيل إيضاحها في ضوء العقل. وقد حاول أن يضع مذهباً نهائياً يؤيد الدين من

الناحية الفلسفية والدينية معاً. وجاءت محاولته سفراً هو أشبه بموسوعة العصر الوسيط. وقد ذهب إلى أن في وسع العقل أن يدافع عن الكنيسة برد اعتراضات الخصوم وحسب، ولكن ليس من شأن العقل أن يبرهن على حقائق الايمان مباشرة، بل إنه مقدمة الايمان.

الله في نظر (القديس توما) هو الصورة المحضة البريئة من شوب المادة إطلاقاً. وهو فعل كله، وإذن كامل ولانهائي. وانه يخلق العالم من العدم، ويسهر على الحفاظ على الكون بقدرته المبدعة. والله لايصنع الشر، إذ الشر نفي. بل الله مبدأ الخير، كل الخير الذي يتحقق في عالمنا، وعالمنا خير العوالم الجائزة. وان القيم تتجسد في الواقع تجسد الصورة في الهيولى. وإنما يجثم الخير في الكائن الموجود بالفعل، لا بالقوة وحسب. والعقل سابق المحبة، لأن المحبة ليست بذاتها سوى الإرادة التي ينيرها نور العقل. ولابد للأرواح المتفوقة من إخضاع المحبة للعقل بدل الاقتصار على إرضاء ماتطلبه المحبة. والحق ان العقل وحده هو الذي يبلغنا ماتقتصر المحبة على نشدانه: فاذا أردنا أن تكون المحبة امتلاكاً ألفينا أن من المتعذر تميزها عن العقل ذاته.

أجل ان الله يريد (الخير) على الدوام، والانسان يرغب رغبة

طبيعية في محاكاة الله الخالق، وهذه المحاكاة مصدر كل قيمة يتمتع بها الانسان. فبينما اقتصر (القديس اوغسطين) على اعتبار القيمة اشراقاً يهبط من الله إلى الانسان، وان على الانسان ان يتعرض لهذه النفحة، فإن (القديس توما) يجعل القيمة ماثلة بالحري في مسعى ينطلق من الارادة المستنيرة بنور العقل، ويرقى نحو الله، فيحدث بذلك الخير الخاص بالانسان الذي يتقيد بالخير الأسمى وهو يتطلع إليه. وماالسعادة إلا استيفاء الانسان كماله، وكمال كل شيء يقدر بقدر وجوده بالفعل، وإنما تتم السعادة الانسانية الكاملة في الحياة الآخرة وتبقى السعادة الدنيوية ناقصة قوامها أولاً معرفة الله ومحبته، وثانياً مزاولة الفضائل، وأخيراً صحة الجسم والخيرات الخارجية إن أمكن من مال وكرامة، وهي وسائل الحياة الفاضلة وأدواتها، لأن السقم والفاقة يعوقان النهوض بأفعال فاضلة شتى.

وصفوة القول، حسب مفكرو الاغريق القدامى ان فكرتي الكمال واللانهاية فكرتان متناقضتان، وحرص الفكر الوسيط على نفي هذا التناقض باعتبار أن الكمال على الصعيد الانساني لايمكن أن يكون ناجزاً، ولا أن يمثل الحال القصوى المنشودة للفاعلية القادرة على تحقيقه والاكتفاء به. ولذا فإن الكمال يعلو على مستوى البشر، والانسان إنما يصبو إليه ويتخذه موضوع

تطلعه ويعتقد ان له واقعاً يكون هو محل هذا التطلع والتشوف . أما اللانهاية فإنها لم تبق نفياً محضاً كما حسب الاغريق ، بل انها علامة درب مفتوح أمام البشر الذين لايكفّون عن اغناء وجودهم باكتساب تحديدات متجددة . وهذا الدرب يتجه هو ذاته شطر الكمال الأكمل للوحدة التي تشتمل على التحديدات جميعاً ، وهي فيها تتلاشى وتمّحي . وإذ ذاك يغدو الكمال لانهاية حالية ، لانهاية ايجابية ، لأنها ليست لانهاية نقص ، بل لانهاية تمام ، لانهاية وصول ، بدل أن تكون لانهاية انطلاق . والله ذاته ليس سوى الكائن اللانهائي ، باعتباره أيضاً الكمال الأسمى الذي يصدر عنه كل وجود ، وكل قيمة .

٤ ـــ في العصر الحديث

ثار (ديكارت) على فلسفة العصر الوسيط ، ولكنه أخذ عدداً من الأفكار ومنها فكرتا الكامل واللانهائي ، عن الفلاسفة الغابرين ورأى ان لانهائية الكائن وكمال القيمة لاينفصلان .

وذهب (سبينوزا) إلى أن لانهائية الكائن تستغرق كمال القيمة ، بالرغم من أن القيمة هي التي تكشف في النظرة الخلفية

التي يكفّ فيها الحكيم عن أن يظل طرازاً منفصلاً، ويتمكن من العثور في المعرفة على المبدأ الذي يتعلق به وجوده، والفرح الصادر عن هذا الوجود معاً.

لقد وجد (ديكارت) ان القيمة القصوى تتصل بالمعرفة اتصالها بالطريقة التي تسوّغ هذه المعرفة باللجوء إلى فكرة الاله الكامل، وهو يقضي بحذف «الروح الشرير» ويتسم بأنه لانهائية الصدق بأكثر منه لانهائية الواقع. أما الانسان بوصفه روحاً متحدة بجسد فإنه يخضع للاحساسات والأهواء وهي صادرة عن الجسد ولكنه يظل سيد حركاته الجسدية إلى حد ما. ان الأهواء ينبوع شعور المرء بغبطة الحياة وعذوبتها. ولكنها انفعالات أو هيجانات تعرض للروح وتتصل بها بحركة الأرواح الحيوانية فتؤثر بطبعها في الارادة وتدفعها إلى البحث عن النافع، والفرار من الضار، واجتناب الخطر، وهذه الاستعدادات تضمر في الواقع أحكاماً عن الخير والشر، وتظل هذه الأحكام صحيحة حقيقية مابقيت الأهواء في حدودها الطبيعية. غير ان من النادر أن تبقى. وقد ميز (ديكارت) قرابة خمسة وأربعين لوناً من ألوان الهوى، يمكن إرجاعها إلى ستة أنواع رئيسية هي: الرغبة (أو الاشتهاء)، واللذة، والألم، والدهشة (أو الاعجاب)، والحب، والكره. ولكن في وسع

الارادة أن تغير موضوع الهوى بأن تربط بين الأفكار، وتنقل الموضوع من حد إلى حد، بحيث يتمكن الانسان من تغليب «الأهواء المشروعة» أي أنواع اللذات والرغبات التي لا تسرف في تقدير الأشياء، ولاتمنحها أكثر مما تستحق، ولاتشتهيها فوق ماينبغي.

وبعبارة أخرى، ان كل لذة ينبغي أن تقاس ـ بحسب قاعدة العقل ـ بعظمة الكمال الذي ينتجها. ولما كان الخير الأسمى هو معرفة الحقيقة، وكانت الفضيلة المثلى هي حرصنا الحازم الثابت على إخضاع إرادتنا لنور عقلنا، فإن الخير لايمكن إذن إلا أن يتجلى فيما يؤول أمره إلينا، ونملكه بوجه ما، لأن من كمالنا أن نملكه. وهذا يعني أن ممارسة إرادتنا على الوجه العقلي يسبب أكبر لذة نستطيع الحصول عليها. وهذه هي لذة الروح التي تباين لذة الهوى، ولذة الهوى تنجم عن الجسد. يقول (ديكارت): «ان الانسان في الواقع جزء من الكون، وهو بوجه أخص جزء من هذه الأرض، وهذه الدولة، وهذا المجتمع، وهذه الأسرة. تربطنا بهذه الوقائع رابطة السكن أو الولاء أو الولادة. ولذا يترتب علينا أن نرجح دائماً جانب المصلحة الأوسع، مصلحة الكل الذي ننتمي إليه كجزء منه، على صالحنا الفردي الخاص». ولاينفصل هذا التصور

العقلي عندما يكون واضحاً جلياً عن الشعور «بحب عقلي» يتجه نحو هذا الكل الذي ندين له بكمالنا. حب يربطنا به، طوعاً وبمحض إرادتنا، كما يربطنا الحب الحسي بالجسد. وماحبنا للكل احساناً نتجه به إلى عناصر الكل اتجاهاً متساوياً ومن غير تمييز، بل هو حب عاقل يجيد تقدير قيمتنا النسبية في نطاق الكل. وينمو حبنا كلما تضاءلت هذه القيمة الاضافية. ونحن لانضحي بأنفسنا إلا لما تعلو قيمته على قيمتنا، في سبيل وطننا مثلاً، لا في سبيل مالنا وثروتنا. ان الكرم مفتاح الفضائل جميعاً. والكريم يسخّر حريته لخدمة الحب، والحب قوامه قبول المحب انه جزء من كل أوسع يكون موضوع الحب جزءه الآخر. وهو يعلم حق العلم أنه يرتبط بكائن أعلى ارتباطاً كلياً. وهذا الكائن هو الله. إن حبنا لله ينبغي أن يكون بالغاً أعظم مايكون حب. وهذا الحب حب عقلي معلل، ووليد نور طبيعي مستقل عن الايمان وعن اللطف الرباني. فإذا استسلمنا في كل شيء إلى إرادة الله تجردنا عن منافعنا الخاصة، ولم نتحلَ إلا بهوى واحد، هو أن نصنع ما نعتقد أنه يروق الاله.

ويتخطى (باسكال) جفاف العقل الديكارتي ويميز مايسميه نظام القلب ضمن ثالوث أنظمة هي نظام الأجسام ونظام

العقول ونظام الاحسان. يقول: «ان جميع الأجسام، السماء والنجوم، الأرض وممالكها، لاتساوي أدنى فكر. لأن الفكر يعلم ذلك كله، ويعلم ذاته، والأجسام لاتعلم شيئاً. وان الأجسام جميعاً، والعقول جميعاً، وجميع ماتنتج، كل ذلك لايساوي أدنى حركة من حركات المحبة. فالمحبة ترجع إلى نظام أرقى بما لانهاية له». ويقول: «اننا لانستطيع ان نستخلص أصغر فكرة من الأجسام كلها: فذاك محال، ومن نظام آخر. ومن جميع الأجسام والعقول لانستطيع استخلاص حركة إحسان حقيقية واحدة، فذاك محال ومن نظام آخر، نظام خارق». وهذا كله يعني أن للانظمة مراتب يعلو بعضها على بعض: من العالَم إلى العقل الذي يعقله، ومن العقل إلى المحبة التي تتجاوزه وتجعله نافلاً. وان لكل نظام مجاله المستقل الذي لاينحل إليه غيره. ان نظام الأشياء يقدم مايغذي المشاركة ويحددها. ونظام العقل يحوّل الأشياء إلى أفكار يتعقلها الذهن والعمل. ونظام القلب ينفذ إلى سر إرادة الأشخاص ويقيم بينهم تواصلاً يرقون به إلى المبدأ الذي يمنحهم الكون والحياة.

أخذ (ليبنز) عن (ديكارت)، وتجاوزه معتبراً فلسفته «دهليز الحقيقة». فرفض القول بجوهرين اثنين يختلفان بطبيعتهما وهما الامتداد والفكر، وقد أجاد (سبينوزا) لدى إرجاعه هذه الثنائية

المزعومة إلى جوهر واحد وحيد، ولكنه أخطأ هو نفسه عند تقريره نظرية وحدة الوجود. والواقع ان حقيقة الجوهر الواحد في نظر (ليبنز) هو أن الجوهر فاعلية وعمل. وان من أعمال وجود أي كائن سلبي تبلغ سلبيته درجة الاطلاق، لأن مثل هذا الكائن هو العدم المحض، وهو بالتعريف لايوجد، لأن العدم الصرف يلقى من خارجه كل شيء، ولايحتوي هو بذاته على أي شيء، ولايتمتع بأية صفة، فهو إذن غير موجود.

ان الجوهر، كل جوهر، هو سبب. أي قوة. وهو ذرة جوهرية أو موناد تتصف بأنها واقعية وبأنها فاعلية عفوية تلقائية ذات قوانين خاصة ولايوجد إلى جانب الموناد إلا الله. فقد أقام الله اتفاقاً سابقاً، وانسجاماً أزلياً بين إدراكات المونادات المختلفة، وضمن بذلك وحدة العالم واتساقه، فالعالم على هذا النحو مسألة رياضية كبرى، والله هو المهندس القادر على طرحها وعلى حلها معاً. وان في عقل الاله عدداً لانهاية له من العوالم الممكنة، وكل عالم منها لايخضع إلا لمبدأ عدم التناقض، وينشأ من الأفكار الحاضرة في ذهن الاله عدد لانهاية له من وجوه تفاعلها تبع علاقاتها المنطقية. وقد اخطأ (سبينوزا) حين ظن أن الجائز هو المتحقق، وانه لايمكن سوى مايكون. والحق ان العالم الذي يحققه

الله بفعل من أفعال إرادته هو واحد من العوالم الجائزة. ولما كانت حكمة الاله العليا لانهائية، وكان عقله الأسمى لانهائياً أيضاً، فإن الله لا يحجم عن اختيار أفضل العوالم وأحسنها. ليس في الإمكان أبدع مما كان. والله يخلق العالم الراهن، إذ يخلقه، بضرب من الضروب المعنوية، بفعل من أفعال إرادته التي تطابق عقله. وعلى هذا فإن العالم الراهن خير العوالم الممكنة، وهو الذي يحقق أكبر قدر مستطاع من الكمال.

إن الكمال هو الخير الطبيعي بالاضافة إلى الكائنات جميعاً. والكمال عند (ليبنز) هو كل مايرفع من شأن النفس. انه قوة العمل. ولكل كائن قدر من القوة، ولذا فإن نصيبه من القوة يحدد منزلته الذاتية، ويعيِّن حظه من الحرية. ولما كان كمال كل كائن عاقل يقاس بجملة إدراكاته المتميزة، فإن بذل قوى العقل، والانتقال المستمر من الادراك المبهم الغامض إلى الإدراك الجلي المتميز يوصلان إلى التدرج في معارج الكمال، ونوال الخير الأخلاقي بدءً من الخير الطبيعي. وهذا الانتقال الجاهد لذيذ سعيد، لأن اللذة إنما هي شعور بالكمال، ولأن الكمال لايختلف عن السعادة، ولا ينفصل عنها، بل الكمال والسعادة حدان متطابقان.

اشتهر (ليبنز) بتفاؤله المذهبي، ووجد أن فكرة الأفضل أو الأبدع هي وحدها القادرة على ربط عالم الماهيات بعالم الموجودات. واذا كان عالمنا أفضل العوالم لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، فإن القيمة في هذا العالم فاعلية، أو فعل دينامي. ومن خاصة الانسان الذي يتساءل عن القيمة أنه يتساءل عن الواقع ويحوّله إلى ممكن حتى يتفحص مسوّغات وجوده ويقوّمه بالارادة اذا عجز عن منحه هذه المسوّغات. وقد أكد (ليبنز) أن العقل الالهي، عقل الحيسوب العظيم، يتصور سلفاً الممكنات كلها، وليس لهذا التصور معنى إلا بالنسبة للاختيار الذي ستقوم به تلك الارادة المبدعة التي لاتقرر كما قلنا إلا باختيار الأفضل. ولعل من الجائز أن نقول أن الارادة الالهية تعمل على طراز الارادة الانسانية لولا أن الارادة الالهية تمضي على الدوام من الممكن الى الموجود في حين أن ارادة الانسان مرغمة على الصعود من الواقعي الى الممكن قبل ان تكتشف في الممكن ذاته وسيلة تغيير الواقع أو الاضافة إليه. وعلى هذا فإن (ليبنز) يقرر تضامن القيمة والامكان. وهو لايرغمنا على الانفصال عن الواقع، بل على التساؤل عن سبب وجوده. وبذا يكون الامكان وسيطاً بين الفكر والواقع. ولكنه لايعمل، ولايتحلى بنجوع إلا حين تضاف إليه القيمة وترفده.

أراد (ديكارت) أن يكون ثائراً «منطقياً» يرسم «منهاج حسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم». ولكن (كانت) حقق ثورة شاملة هي الثورة الانتقادية التي تماثل في الفلسفة ثورة (كوبرنيك) في عالم الفلك. وكما جعل هذا العالم العالَم يدور حول الشمس بعد أن حسب الناس أن الشمس تدور حوله، كذلك قلب (كانت) الآية في الفلسفة: وبعد أن كان الفكر يتبع الأشياء ويسايرها صارت الطبيعة كلها هي التي تتبع الفكر من حيث معرفتنا به، على الأقل، وتسايره. وغدا الفكر هو الذي يصنع العالم، ويملي قوانينه على الكون الحسي ذاته.

وجد (كانت) ان العقل عقلان، نظري وعملي، وانهما وجها واقع واحد، وان لكل منهما وجهين أيضاً، أحدهما خالص أو محض بريء من شوب التجربة وتقلبها. العقل النظري يتناول شؤون المعرفة والعلم ويحدد اليقين الحقيقي بالتجربة الانسانية ومعطيات العقل معاً. وأما العقل العملي فإنه يتناول الجانب العملي من الوجود، أي السلوك والأخلاق. وتتجلى وظيفة هذا العقل العملي في توجيه أعمالنا وأفعالنا ويتم ذلك على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة ويدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها وتحقيق هدف ما عند توافر

شروطه وأسبابه، وهذا هو العقل العملي بالمعنى الصحيح. ولكن ثمة نحواً آخر هو العقل العملي المحض الذي يقدم لصاحبه الإطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله من غير أن يستند في ذلك إلى معطيات التجربة، بل انه يقدم هذا الاطار بصورة قبلية سابقة لكل تجربة فعلية. وهو ينص على أن القيمة الأخلاقية العليا هي ضرورة إطاعة الواجب لأنه واجب، وأياً كانت مادته، وسواء أكانت هذه المادة سارة أم مؤلمة. وهذا العقل العملي المحض هو في نظر (كانت) الوجدان الأخلاقي الصحيح، القيمة الأخلاقية الصحيحة.

ولم يتردد أكثر من باحث في ان يعزو ظهور فلسفة القيم بالمعنى الصحيح إلى هذه الثورة الكانتية والى تمييز العقل النظري عن العقل العملي، ورجحان الثاني على الأول. ومرد ذلك هو أن هذه الثورة تنفي وجود عالَم معقول بذاته حتى يتمكن العقل النظري من معرفته ومن نظم عمليات الفكر والارادة بمقتضاه. والحق ان العقل العملي هو الذي يكشف لنا القيمة ويحملنا على انفاذها ويجعلنا ندخل بوساطة الفعل الأخلاقي الى عالم متعالٍ تتعذر علينا معرفته. وعلى هذا النحو يدعونا (كانت) الى إخضاع مشكلة الكائن لمشكلة القيمة، بدل إخضاع الثانية للأولى. وقد أبرز الفيلسوف مفهومي الجدارة والقيمة. ورأى ان الجدارة تمثل في

مقاومة الارادة الحساسية ومكافحتها، وأما القيمة فإنها هذا القانون الحي الذي يؤلف قوام الشخص الانساني، وهو مبدأ موضوعي للعمل، أي مبدأ يصح ان يقره كل انسان عاقل، بل لابد له من أن يقره.

ان مفهوم القيمة يلازم مفهوم الشخص الانساني في قاعدة كانتية شهيرة هي القاعدة الغائية القائلة: «اعمل دائماً على نحو تعتبر به الشخص الانساني في نفسك وفي الآخرين غاية لا واسطة». وغير خاف ان الشيء الصالح الوحيد هو الارادة الطيبة. ولكن من المحظور ان نجعل الارادة البشرية مطية مآرب مادية خالصة. وإنما يتضمن الأمر القطعي إخضاع القيم كلها لقيمة واحدة مطلقة هي قيمة الشخص الانساني. وقد ميز (كانت) الكائنات التي ليست لها في ذاتها غاية، والتي ننظر إليها نظرتنا إلى وسيلة كالآلة نستعملها أو الحيوان نسخّره لإرضاء حاجة وإشباع رغبة. وهذه الوسائل كلها «أشياء». أما الكائنات العاقلة فإنها، على العكس، تحمل غايتها في ذاتها. وهذه الغاية هي أن تعمل بما يطابق العقل، ولذا لا يجوز استخدامها وسائل، وقلبها إلى أشياء. ولئن أمكن تحديد «سعر» للأشياء يختلف بحسب الحاجة إليها، والرغبة فيها، فإن الكائن العاقل لا سعر له، بل ان له

قيمة في نفسه ، وهذه القيمة مستقلة عن جميع الرغبات التي قد يثيرها ، ومستقلة عن جميع الخدمات التي يستطيع ان يؤديها . ولهذا فإن من الممكن ان ندفع له أجرة عن خدماته ، ولكننا لانستطيع ان نشتري بالمال إرادته الصالحة ، لأن هذه الإرادة قيمة يتعذر قياسها .

وبعبارة أخرى ، ان للكائن العاقل كرامة . وهذه الكرامة واحدة متساوية لدى الجميع لأنها لاتتجلى في المواهب الطبيعية التي يمكن استخدامها والتي تختلف باختلاف الأفراد ، بل انها تمثل في اتسام الانسان بسمة العقل وحدها ، وهذه السمة عينها واحدة لدى البشر كافة ولذا تسود القيمة الانسانية عالَماً من الغايات ، هو مملكة الغايات التي تعارض عالَم الطبيعة ، وتسمو عليه .

ولا يقتصر تفكير (كانت) القيمي ، ان صح هذا الوصف ، على مجال الأخلاق دون مجالات الحق والجمال والدين . فالحقيقي في علوم المكان والزمان والسببية الآلية هو مايطابق الشروط القبلية للمعرفة ولوحدتها . وان اتصاف الحقيقي بصفة الالزام لاينجم عن مطابقته لانموذج . بل ان ضرورته تكمن في فاعلية الفكر ذاته ، الفاعلية العقلية . وكذا فإن العمل الأخلاقي لايمكن تعريفه بمطابقة (خير) ميتافيزيائي ، ولا بتوافر بعض العواطف المعينة ، أو توافر ضرب

من ضروب حساب الحكمة النفعي . بل ان العمل يكون أخلاقياً عندما يطابق معيار العقل وحده . وكذلك شأن الحكم الجمالي الذي لايخضع لانموذج خالد هو انموذج الجميل كما حسب (افلاطون) ، ولايتعلق باللذة ولا بهيجان حسي ، بل انه حكم قبلي يطمح إلى الكلية ، ولا يشترط في ضرورته إلا أن تعمل ملكاتنا على وجه حر ، وان تجد في الطبيعة تشريعها الوحيد . وفي مجال الدين ذاته يتميز (كانت) برفضه الإدعاء بأن الدين أساس الأخلاق وقوله على العكس ان الأخلاق أساس الدين ، وان أوامر الدين لاتختلف عن «أقدس تعاليم العقل» .

يرى عامة الناس ان الوجود يسبق القيمة ، واننا حين نطرح الكائن نشرع من ثم بالتساؤل عن قيمته وهل له في ذاته قيمة ينبغي ان نعترف له بها أم اننا نحن الذين نضفي عليه قيمة تعوزه . وقد عرفنا ان (كانت) يرفض هذا الموقف ويؤمن بأن قدرة العقل التنظيمية هي التي تتناول مادة معطاة لها بدون ان تنفذ إليها ، وهذه التجربة ترضي العقل ذاته ، ولكن القيمة لاتظهر إلا حيثما تظهر الارادة ، أي يظهر العقل بوصفه مشرّع الحياة العملية . ولكننا نجدنا إذ ذاك بإزاء عالَمين ونتساءل عن توافقهما لنتبين كيف يلقى العمل الذي ننهض به في أحدهما امكانه ونجوعه من العالم

الآخر. وقد تصدى (فيخته) لهذه الصعوبة الكانتية ووجد أن المادة، كالصورة، تنبثقان كلتاهما من الفكر، أي من (الأنا) أو الذات. فالـ(أنا) هي الكل، وهي تطرح ذاتها، فتطرح (اللاأنا) حين تطرح ذاتها. وما (اللاأنا) إلا أحوال وقوف (الأنا). انها ليست إلا صدمات تلقاها (الأنا) في نموها الذاتي. ثم ان (الأنا) المطلقة ليست بـ(الأنا) الخاصة التي تتجلى في شعور زيد أو عمرو، بل هي (الأنا) الكلية الخاصة، أي القدر المشترك بين الجميع، لأنها عنصر واحد متشابه لدى الأفراد كلهم، وإنما نعرفها بحدس عقلي وهو وعينا المباشر بالعمل. «ان الارادة هي ذات العقل، وان القدرة العملية هي أعمق جذور (الأنا)». الفكر عمل. والعمل هو عين الواقع. والعقل لا يقتصر على تنظيم مادة سابقة في وجودها على وجوده، وإنما يمكن استخلاص عالَم التجربة بأسره من المطلق، من (الأنا)، أي من فاعلية الفكر، وهي لاتعمل إلا من أجل ان تتحقق، أي من أجل تحقيق القيمة التي يصح أن نقول انهاا هي (الأنا) ذاتها ولكن من حيث انها مضطرة لانتاجها.

ان (الأنا) في نظر (فيخته) فاعلية حرة، ولكن بمعنى ان تكون الحرية رسالة ينبغي انجازها. وهي لاتنجح في أداء رسالتها إلا بخلق عالمنا، عالم التجربة، وهو وسيلة بها تخلق هي ذاتها: وعلى

هذا النحو يمكن القول بأن عالم الحوادث يتبع عالم القيمة، وان ليس في وسع الحرية انجاز تقدم لا محدود خارج ذاك العالم، وانها تصطنع لنفسها جميع العوائق التي يترتّب على الذكاء ان يعرفها. وهذه العوائق هي بالنسبة لها شواهد على عملها، وأدوات تجاوزه معاً. ثم ان (الأنا) لاتكف عن الرضوخ للتحديد حتى تستطيع خلق ذاتها في حال تحقق تدريجي يحقق القيمة وهذا التحديد يتبع كثرة كائنات حرة يوجد بعضها لأجل بعض، وهي تقيم فيما بينها تواصلاً لايكفّ عن الانعكاس في تضاعيفه: ومن هنا تنشأ جميع هذه العلاقات الحقوقية والأخلاقية التي تربط الناس بعضهم ببعض، وجميع القيم النوعية التي يسوّغون بها جميع مساعي فكرهم أو سلوكهم.

ألحف (فيخته) على تعارض الكائن ومايبنغي ان يكون، تعارض الواقع والمثل الأعلى، ووجد أن القيمة هي المبدأ الأسمى الذي ينعش حياة الفكر، وينجب تجربتنا بالعالم، ذات تجربتنا. ولكن (هجل) يأخذ عليه اعتباره ان المطلق هو (الأنا) الذي يحدث (اللاأنا) حتى يتغلب عليه بمجهود حر: وهذا يعني ان المطلق أحد طرفي التضاد، فهو إذن ليس مطلقاً. وقد جاء (شلنغ) بتصور مبدأ مشترك بين (الأنا) و(اللاأنا)، واستعاض عن

شعار (فيخته) القائل بـ«ان (الأنا) هي كل شيء» بشعار يقول «ان كل شيء هو (الأنا)» مؤكداً «ان الطبيعة عقل منظور، وان العقل طبيعة مختفية». فالطبيعة والفكر ليسا إذن سوى منظورين مختلفين عن الكائن المطلق، لأن المطلق هو الأصل المشترك المتجانس (للأنا) و(اللاأنا) تتحد فيه الأضداد جميعاً. ولكن (هجل) يعيب على (شلنغ) اعتباره ان المطلق أصل، لأنه أصل مجرد، وهو أشبه بالليل الذي تبدو فيه البقر كلها سوداء، فلا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم، ولا كيف يصدر.

بيد أن (هجل) يتفق مع (فيخته) ومع (شلنغ) في القول بوحدة الوجود، ويرى ان المطلق هو الوجود الواقعي، بما فيه من روح لامتناهية، أو مثال، أو عقلي كلي أو مبدأ خالق منظّم. وقد تجاوز (هجل) مثالية (فيخته) الذاتية، ومثالية (شلنغ) الموضوعية، وذهب إلى مثالية مطلقة تمثل ذروة التراكيب القصوى التي انجبها القرن التاسع عشر للتأليف بين الطبيعة والتاريخ والسياسة والدين. ولئن زعم (كانت) ان المطلق أو الشيء بذاته سر خفي لاتحملنا إلى شاطئه سفينة، ولا ترشدنا «بوصلة»، وقذف (شلنغ) المطلق بالاقتصار على تأكيده وكأنه أطلقه «بعيار ناري» فلم يستطع ان

يذكر عنه شيئاً، فإن (هجل) ذكر عنه كل شيء إذ عرّفه ووصفه وميزه ودرس حياته وتطوره ومصيره وأسماه (الفكر) أو (العقل) أو (الروح) أو (المثل). وقد وحّد (هجل) توحيداً تاماً (العقل بالموجود، وقال: «كل معقول موجود، وكل موجود معقول». فالمطلق هو (الفكر). والواقع هو (الحقيقة). وان نمو (الفكر) هو الذي يحدث بالضرورة تطور الأشياء المحتوم.

ان (الطبيعة) و (الفكر) حالان من (المطلق). الفكر يظهر في وقت من أوقات تطور الطبيعة، ولابد لفهم الوجود من حيث مبدؤه وتسلسل مظاهره من اتباع منهج منطقي جدلي ثلاثي لكنه ينتهي إلى حذف ثنائية القيمة والواقع، وبدونها تضمحل القيمة ذاتها اذا صح أن كل واقعي معقول، وكل معقول موجود.

وغير خاف ان جدل (ماركس) يختلف عن الجدل (الهيجلي) اختلافاً رئيسياً: فقد ذهب (هجل) الى ان (الفكر) أو (الروح) هو الذي يسري في العالم ويؤلف مادة الطبيعة خلال انسيابه فيها. ولكن (ماركس) يرى ـــ على العكس ـــ ان العالم المادي يوجد وجوداً مستقلاً، وان في المادة ـــ من حيث هي مادة ـــ يجري جدل الأطروحة وطباقها وتركيبهما المؤقت الذي يعقبه طباق جديد فتركيب تالٍ يمثل مرحلة لاحقة من مراحل

التطور الكوني، وهذا الجدل ليس سوى انعكاس صيرورة المادة في الكون وفي التاريخ. وان المادية الجدلية تتضمن مادية تاريخية لأن المادة هي مبدأ كل شيء، وان تطورها، لا تطور الأفكار، هو الذي يسيّر العالم، وتاريخ البشر، وهذا التاريخ يبين ان العامل الرئيسي هو تطور انتاج الأشياء المادية، أي العامل الاقتصادي، لأن الانسان يسلخ معظم عمره في العمل لكسب رزقه وتأمين طعامه ولباسه وسكناه. وهو يحتاج في عمله إلى الآلات والأدوات. ولذا فإن تغير هذه الوسائل الانتاجية يغير العلاقات الاقتصادية بين الناس فتتغير، من ثم، العلاقات الأجتماعية والعقائدية المتصلة بها.

وقد عني (ماركس)، اكثر ما عني، بتحليل القيمة الاقتصادية تحليلاً عاد بأثر عميق على مشكلة القيمة بوجه عام. فقد وجد ان القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة، والمالك الوحيد، من ثم، للسلعة. وهذه القيمة تُقدّر بالزمن المخصص للانتاج، مع اعتماد المتوسط تفادياً لاختلاف عامل وآخر من العمال. ولكن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءاًمن قيمة عمله، وهذا الجزء هو فضل القيمة الذي يعود ربحاً لصاحب المال، ويتكدس هذا الربح فيكون رأس المال، ورأس المال «سرقة متصلة

وافتئات على العمل». وهو في نظر (ماركس) أداة سيطرة رب العمل على العامل. ذلك ان صاحب العمل لا يدفع للعامل قيمة عمله الحقيقية، وهي تقدّر بجهده وعمره، وإنما يدفع إليه ما يسدّ رمقه، إن لم نقل أقل من كفافه. ويستخلص (ماركس) من تحليل القيمة الاقتصادية وعلاقات الانتاج والتوزيع والاستهلاك اغتراب الطبقة العاملة في التاريخ، أو انخلاعها، ولاسيما في الحقبة الرأسمالية، ويدعو إلى حتمية الصراع الطبقي، ويوضح ان القيمة «الروحية» بنية فوقية يصطنعها المنتفعون باستغلال الطبقة الكادحة لتشويه واقع هذا الصراع، وترطيب «الضمائر»، وخداع البروليتاريا، وتحويل أنظارها عن «الثورة» لخلق الانسان الاشتراكي فالشيوعي.

○

وصفوة القول، بدت القيمة في نظر مفكري العصر القديم، أول ما بدت، على أنها إعراب عن مثل أعلى إنساني محدد. بإعتبار علاقة الطبيعة بالعقل. وقد ذهب هؤلاء المفكرون، بوجه عام، إلى أن على المرء أن يحيا بحسب الطبيعة، وان الفلسفة هي التي تحدّد مكانته في إطار النظام الطبيعي. ذلك ان للطبيعة نظاماً، وان على العقل ان يعترف به، ويبقي عليه، لأنه عرضة

للاضطراب على الدوام، وهو يضطرب كلما خرجت طاقة من طاقات روحنا عن حدودها الخاصة بها، وجنحت إما إلى عرقلة ممارسة سائر الطاقات إمكاناتها، أو سعت إلى إخضاعها لسيطرتها. ولذا فإن أكثر مايترتب على الانسان ان يتحلى به من خصال إنما يمثل في الاعتدال وفي السيطرة على الذات. وهذه الخصال تتجلى، أنقى ماتتجلى، على صعيد المعرفة في الهندسة التي تعرّف وتحدّد، وفي مجال الفن، وفي مجال النحت الذي يشعرنا باتساق الجسد والروح، وعلى مستوى العمل في تعاون كل فرد في تنظيم المجتمع.

الانسان في الفكر الهليني معني بما هو موجود. وهو لايتطلع إلى ماوراء الظواهر، بالرغم من أن الظواهر لاتنفك عن التحول والتقلب، ولكنه يحرص في الوقت نفسه على أن يكتشف معقولية الظواهر في الظواهر ذاتها، في كائن يستطيع الاستمرار بذاته من خلالها فلا ينال منه الزمان، ولا يزول بزواله. ونحن نبلغ غاية البحث عن مثل هذا الكائن حين نتفحص الافلاطونية ونجد فيها التقاءه (بالخير) أو (القيمة)، وتوحده بما يسوّغه اسمى تسويغ.

ولكن مأساة التفكير القيمي المضمر تتفجر بين (بروتاغوراس) القائل بأن الانسان مقياس الأشياء كلها، وبين

(افلاطون) الذي يرى ان الله، أو ملتقى المثل العليا، هو مقياس جميع الأشياء. وإذ يستبق (بروتاغوراس) شعار «لكل امرىء حقيقته»، هذا الشعار المعاصر، شعار العندية، يحسب ان على الحقيقة ذاتها ان تخضع لقيمة هي في الحق قيمة ذاتية دوماً، في حين ان القيمة في نظر (افلاطون) تجثم في الفكرة ـــ المثل الأعلى، وان من المتعذر تمييز حقيقة القيمة عن قيمة الحقيقة، وكلتاهما قيمة كلية.

وقد اختلف الأمر وتبدل غاية الاختلاف والتبدل بذيوع المسيحية في العصر الوسيط الغربي. وحلّ اعتبار الشخص محل اعتبار الكائن. ولم تبق الطبيعة هي الواقع، كل الواقع، ولم يبق من الواجب تحديد منزلة الانسان في الطبيعة، ولا ضرورة الاتساق معها. بل لم تبق ثمة حدود تحد من أفق الشعور، لأن الايمان بعالم روحي خارق للطبيعة يشكل امتداد الطبيعة، وتوسيعاً يمنحها دلالتها. وقد غدت الطبيعة عائقاً ينبغي تخطيه واللجوء إلى الزهد فيه، ان لم نقل بالحري ان الطبيعة أمست واقعاً ينبغي تحويله واضفاء الروحانية عليه، وعلى نحو يجعل الحياة الدنيا ذاتها نوعاً من تجربة بحياة خارقة للطبيعة. ومن هنا نشأت الحاجة لإبراز تسلسل روحي يمتد من الله الى العدم، وفي إطاره تحقق الروح مصيرها.

وعلى هذا النحو تمت الاستعاضة عن المثل الأعلى الاغريقي القائل بالاعتدال وبالسيطرة على الذات بمثل أعلى مسيحي يتعالى على النفس البشرية ويهبها حركة لانهائية. واصبحت معرفة النظام الطبيعي خاضعة للايمان بنظام روحي: اصبح الفن شغوفاً بتصوير التطلع الذي تحاول به الروح ان تأبق من ربقة الجسد. ولم يبق الفرد إلا عضواً في مدينة سماوية حيث يربط قانون محبة واحد كل مخلوق بخالقه، كما يربط المخلوقات بعضها ببعض. بيد أن من النافع أن نفطن الى أن (اللوغوس) الهليني لم يدع فرصة أمام (الكلمة) المسيحية لتحل محله، وإنما ظل متجسداً في هذه (الكلمة) وقد توحد بها، ولم تفنَ القيم التي كانت تؤلف أساس الحكمة القديمة وإنما ظلت على العكس مضمرة في حكمة تجاوزتها، هي الحكمة المسيحية، ولكن هذه الحكمة أخذت تمتح تلك القيم ذاتها من أصل جديد أسمى، هو الأصل الروحاني الذي آل بها إلى مفهوم القداسة.

ولا يقل التأثير الكبير الذي أحدثه ظهور العلم الوضعي في العصر الحديث عن التأثير الكبير الذي أحدثته المسيحية من قبل في منظور الفكر الفلسفي القديم. لقد تغيرت صورة علاقات الانسان وقيمه بالواقع كله في تلك الحالتين. ولم يبقَ الأمر أمر بحث

عن المنزلة التي يستطيع الانسان أن يحتلها في نظام طبيعي، بحسب الانموذج القديم، ولا نظام خارق للطبيعة، بحسب الانموذج الوسيط، وإنما حلّ نظام معرفي ان صح القول محل نظام انتولوجي أسبق، أو نظام آخروي سابق.

اكتشف الانسان تعذر بلوغه الكائن إلا من حيث علاقته بالفاعل أو بالأنا. ولم يبق الكائن مركز البحث، بل المعرفة. وأخذ المدققون بالسعي لتبيان كيف يترتب على الفاعل أن يترك طابعه في الكائن كي يستطيع دمجه في عالم المعرفة. لقد تشوف الفكر الحديث، أكثر ماتشوف، إلى امتلاك الطبيعة والسيطرة عليها بالفكر وبالعمل معاً. ومافتىء هذا الفكر ينوس في إطار المعرفة بين ضروب الوضعية والمثالية بحسب إلحافه على رجحان التماس بالموضوع، أو رجحان عملية إدراكه. ويبقى من الثابت ان خاصة العلم هي معارضة الانسان بالواقع، وقد اتخذ الانسان الواقع موضوعاً يحاول تسخيره لمآربه والسيطرة عليه باستثمار معرفة قوانينه. أما القيمة فإنها تتمثل في ممارسة هذه السيطرة، وهي تتحقق بالعمل العقلي في المجال النظري، وبالفعل الأخلاقي في المجال العملي. وإنما يجد الانسان في فكره ذاته القدرة الخارقة التي تملي على الطبيعة قوانينها قبل أن تملي عليها مشيئتها باستعمالها.

الفصل الثاني

ممثلو فلسفة القيم

١ ـــ توطئة

من الجائز ان نعتبر (كانت) بوجه من الوجوه واضع حجر الأساس في فلسفة القيم وذلك حين نقل مركز الفلسفة عامة من الطبيعة إلى الانسان، ووجد أن الشخص الانساني يبحث بإرادته الطيبة عن مملكة الغايات حيث تتوافر كرامة الانسان لأنه انسان. ولكن من الثابت في رأي الباحثين ان لفلسفة القيم بالمعنى الاصطلاحي ينابيع كثيرة يمثلها عدد كبير من المفكرين النابغين في شتى أصقاع العالم المعاصر. وقد اتفقت الكلمة على إسهام

(شوبنهور) و (نيتشه) و«الذرائعية» و«الفنومنولوجية» في ترسيخ دعائم هذه الفلسفة وإنضاجها وذيوعها. وقد حاول (ريمون رويه) الكلام على ممثليها بنضد ماتشابه من آرائهم ضمن نظريات أسماها النظريات الطبيعية أولاً وقد تحدث فيها على مذهب اللذة، ومذهب النفعية الكمي وعلى آراء (هوبز) ونظرية القيم الآلية وآراء (فرويد) ونظرية القيمة الحركية وعلى نظرية القيمة في المادية التاريخية وعلى هذه النظرية المستمدة من قوانين الفيزياء، أو كما رآها (كوهلر). ثم تأتي نظريات الفاعل الطبيعية وهي على نوعين: نظريات نفسية وأخرى اجتماعية. فالنظريات النفسية تشتمل على آراء أخلاقيي القرن الثامن عشر و(شوبنهور) و (نيتشه) و (الكانتيين المنشقين) و (مينونغ) المرحلة الأولى وعلى آراء (فون ارنفلس) و(موللر فرنفلس) وعلى المذهب النفسي الذرائعي لدى (برّي) و (ديوي). أما النظريات الاجتماعية فتشمل آراء (دوركهايم) و (علماء الاجتماع الصوريين).

وإلى جانب نظريات الفاعل الطبيعية يميز (رويه) نظريات الفاعل غير الطبيعية وهي تضم مذاهب (كانت) و (مدرسة ماربورغ) و (ليون برنشفيك) و (دوبرل) ومدرسة بروكسل ونظرية القيمة الوجودية. وتلي هذه النظريات نظريات واقعية وأخرى هي

نظريات القيمة كإشتراك فاعل. فالنظريات الواقعية تشتمل على نظريات «الواقعية ــ الحديثة» و«القيمة ــ ككيفية ثالثة» وعلى «شبه ــ الواقعية في مدرسة باد» و«نظرية القيم الفنومنولوجية». ونظرية (ماكس شلر) و (نيقولا هارتمان) و«الواقعية الاحدية». أما نظريات القيمة من حيث هي اشتراك فاعل فتحتوي على مذهبي (لوسين) و (لافيل).[1]

وبالرغم من فائدة هذا المسعى التركيبي فإنه لايخلو من اصطناع كبير لأن فلسفة القيم فلسفة حديثة، ولما يمض على نضجها وقت كاف يتيح استجلاء مدارس وتيارات ذات تمايز دقيق.

وقد فطن (لافيل) الى تشتت الفكر الفلسفي عامة وتوزع مناحيه في مختلف أقطار العالم، ولاسيما وقد ساد الاعتقاد بأن «فترة المذاهب» الفلسفية الكبرى قد انتهت في أيامنا ولذا نجده يتكلم على ممثلي فلسفة القيم بحسب توزعهم المكاني، ويسعى لحصر أفكارهم في اتجاهات متقاربة داخل نظريات متسقة قدر الامكان.

ففي المانية، مثلاً، وجد تفكير فلسفي ذو منزع ذاتي

---

(١) انظر: ريمون رويه: فلسفة القيم ــ ترجمة د. عادل العوا دمشق ١٩٦٠.

وكوني يميل إلى التشاؤم، ويغتذي بإرادة القوة، وقد انبثق عن التساؤل عن قيمة الوجود عندما بدأت الحياة تثير القلق ومشاعر الفزع والتهديد حيال الكوارث الماحقة التي تهدد بالتهام الحضارة والوجود.

وفي الأصقاع الانكليزية والأمريكية تجددت الذرائعية ونمت من بذور ميتافيزيائية صادرة بوجه خاص عن الافلاطونية والهجلية وقد حملتها التقاليد الدينية على مزيد من النشاط إلى أن ازدهرت في آخر المطاف في حلة فلسفة قيمية.

وفي بلجيكة والبلاد المنخفضة وسويسرة وأقطار اللغة اللاتينية مثل ايطالية واسبانية دارت بحوث فلسفية مهمة وتناولت مشكلة القيم، وقد هدفت إلى التحرر من الميتافيزياء تارة، وتارة أخرى إلى منح الفيزياء مضموناً حياً قادراً على تلبية أكثر مطالبنا الوجدانية الحافاً لإضفاء دلالة على الوجود ومعنى.

أما البحوث التي عالجت مشكلة القيم فقد كانت قليلة نسبياً في فرنسة. ومرد ذلك أولاً إلى النجاح المديد الذي أصابته الوضعية العلمية وقد حظيت برضى شامل بمبادىء العقلانية الديكارتية وبنوع من غياب القلق الديني يرافقه نوع من الايمان الأعمق بالقيم التقليدية وذلك على نحو جعل مشكلة القيم لاتكاد

تطرح خلال حقبة طويلة إلا في شكل علاقات الفرد بالمجتمع؛ وقد ظل البحث وقفاً على علماء الاجتماع وكأنهم يجدون في الحادث تجسد ما ينبغي ان يكون. ولكن ضرورة ان تحظى مسألة ما يجب ان يكون بعناية أوفى أدت في فرنسة إلى ان تنحى دراستها في منحى دراسة أحكام القيمة بوجه خاص. وعلى الرغم من ذلك فقد تأثر التفكير الفلسفي في فرنسة، كما تأثر في العالم بأسره، بحوادث الحربين العالميتين، وبفكرة المصير الانساني التي طرحت من جديد على الضمائر كافة، وازداد الشعور بأهمية المشكلة القيمية وتحولت الأنظار إليها وتركزت حول دلالة الحياة ومغزاها ومعنى الوجود أو غايته.

أجل ان الفلسفة، كما يقول (لافيل)[1]، ليست قومية ولا دولية، بل هي كلية. ولكن وضوح البحث مع مراعاة المعطيات الراهنة حملته على رسم خريطة سداسية بدأها بالكلام على فلسفة القيم في البلاد الجرمانية، وميّز ضمنها قطرين هما النمسة وألمانية، وجعل في القطر الأول تيارات قيمية ثلاثة هي: نظريات (برنتاتو) الأساسية ثم نظرية اللاواقعي عند (مينونغ) فمذهب

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ـــ المقدمة ص ١٣.

(كريستيان فون ارنفلس) وهو مذهب نفسي جذري. وقد خص (لافيل) ألمانية بتيارين رئيسيين أحدهما التيار المطلقي ويمثله (ماكس شلر) و (نيقولا هارتمان) والآخر هو التيار النسبي وتنطوي تحت لوائه مذاهب ثلاثة هي: المذهب الطبيعي القيمي ويمثله (اوستوالد) والمذهب الاجتماعي القيمي لدى (فير كاندت) والمذهب النفسي عند (موللر فرنفلس).

وفي القسم الثاني يتناول (لافيل) بالبحث فلسفة القيمة في البلاد الانكلو سكسونية ويميز في إطارها قطرين هما: انكلترة وأمريكا. وعنده ان في انكلترة ثلاث نزعات هي: الاختبارية الانكليزية وتشتمل على مذاهب (هيوم) و (آدم سميث) و (بنتام) و (ستورت مل) و (دارون) و (سبنسر). ثم تأتي المثالية الانكليزية وهي تشتمل على الحركة الدينية لدى (نيومان) و (جمس مارتينو) وعلى تأثير (هجل) وعلى آراء (كرين) و (برادلي) و (بوزانكت) وتليها النزعة الواقعية الجديدة وفيها تبرز أسماء (الكسندر) و (هوايتهد) و (لايرد). أما في أمريكا فإن ثمة ثلاثة اتجاهات هي: الذرائعية الامريكية أولاً، ويمثلها (بريس) و (جمس) و (ديوي). ثم المثالية الشخصانية وتشمل مذاهب (رويس) و (كارنت). ثم

الواقعية الجديدة ويمثلها (برّي) والواقعية الانتقادية ويمثلها (سانتيانا) و (لوفجوف).

والقسم الثالث يبحث نظريات القيمة في الفلسفة الفرنسية ويشتمل على عدد من الاتجاهات يسودها الاهتمام بأحكام القيمة. ويتناول أولها مذاهب النسبية النفسية والاجتماعية وتشمل آراء (ريبو) وعلماء الاجتماع من أمثال (كونت) و (دوركهايم) و (بوكله) و (تارد). والثاني يتناول المذهب العقلي ويشتمل على آراء (برنشفيك) و (بارودي) و (لالاند) و (برهيه) و (اوبير) و (نابرت) والثالث اتجاه فلسفة مطلقية القيمة ويشتمل على مذاهب (لاينو) و (برغسون) و (لوسين). تضاف إلى ذلك اتجاهات أخرى يمثلها (دوبرل) و (بولان) و (جورج بنه زه) و (رويه).

ويليه قسم رابع يشمل مباحث القيمة في كل من ايطالية واسبانية. ففي ايطالية نجد فلسفة (كروتشه) و (جنتيل) و (كوزو)، وفي اسبانية فلسفة (اورتاغاي كاسّه) و (كزيرو بالو) و (خوان زاراكوتا) و (مورنتي).

ويليه قسم خامس يبحث القيمة في البلاد الاسكندنافية ويتكلم على آراء (كيركجارد) و (هوفدنيغ) و (سالوما) و (اكسل هاجستروم).

وفي القسم السادس أخيراً نجد اسماء ثلاثة من المفكرين الرئيسيين في البلاد السلافية وهم (سولوفيف) و (لوسكي) و (برديائيف)[1].

ونحن سنلمع إلى آراء بعض من هؤلاء الممثلين فنتحدث عن آراء ممهدين قيميين اثنين هما (شوبنهور) و (نيتشه) ثم نتحدث عن أنصار المذهب النفسي وهم (برنتانو) و (مينونغ)·و (فون ارنفلس) ثم عن الفنومنولوجيين (هوسرل) و(شلر) و(هارتمان) و (شترن) ونتبع ذلك بالكلام على الذرائعيين الامريكيين وهم (بيرس) و (جمس) و (برّي) وعلى آراء الواقعية الانتقادية في امريكا ممثلة بـ(سانتيانا) ثم ننتقل إلى إيراد قبسات عن آراء الاجتماعيين الفرنسيين (كونت) و (دوركهايم) و (بوكله) قبل أن نتوقف أمام المفكرين العقليين مثل (لالاند) و (دوبرل) ثم أمام الفلاسفة الوجوديين وهم (سارتر) و (لافيل) و (لوسين) و (بولان).

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ــ ص ٩٢ ــ ١٥٨.

٢ ــ شوبنهور

عني كثير من الباحثين الأخلاقيين في القرن الثامن عشر في فرنسة وانكلترة بتعريف القيمة بميول الانسان وأهوائه ووجدوا أن الفضيلة هي مايمنح الناظر «شعور الاستحسان الموائم» وان اللذة والسرور ليساهما القيمة ذاتها، بل إشارة تدل على ان في وسع الانسان ان يعزو القيمة لشيء يطابق طبيعته الخاصة. يقول (هوبز): ان اللذة حركة تدفعنا إلى اشتهاء الشيء، والألم حركة تسوقنا الى مخالفته والفرار منه. وعلى هذا فإن الاشتهاء والخوف هما باعثا أفعالنا كلها. وما الروية أو المشورة إلا تردد بين هذين الباعثين، ونحن إنما نسمي الاشتهاء الأخير أو الخوف الأخير باسم إرادة. وما الإرادة إلا رغبة قوية، والرغبة تولد من اللذة، واللذة ينبوع القيم، والقيم تقاس طرداً باشتداد الرغبة. ولذا فإن الرغبة هي الخير، والاحساس معياره. ووجد (ديدرو) ان الأهواء العظيمة وحدها هي التي تستطيع ان تسمو بالنفس إلى أعظم المراتب. وأكد (شفسبوري) وجود ميول اجتماعية طبيعية وحاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر في الأفعال كما تميز حاسة البصر مثلاً الأبيض عن الأسود في الأشياء والأشكال. وأعلن

(هاتشيسون) ان حاسة الأخلاق ميل طبيعة مباشر تتميز بالأحكام التي تطلقها علىٰ الأعمال والأفعال، وهي حاسة كلية لأن الناس جميعاً يقرون الفوارق الأخلاقية... وما العقل إلا قدرة مساعدة تقف وراء التحديدات الصادرة عن إدراكنا، أو إرادتنا. وخاطب (روسو) الطبيعة قائلاً: «أيتها الطبيعة! أيتها الطبيعة العذبة! أيصح ان تخدعني ميولك أكثر من خداع عقلي وقد أضلني مرات ومرات؟!». وقال (بنتام): «من العبث منطقياً، والخطر أخلاقياً، ان نتمثل الله وكأنه يهدف إلى غايات تعارض ميول طبيعتنا، وهو الذي خلق فينا هذه الميول».

وقد جرى (شوبنهور) في هذا المنحى من جهة، وتأثر من جهة أخرى بالتيار الانتقادي والمثالي فامتدح (كانت) من حيث أنه قضى على الفلسفة الكلامية وميّز بجلاء عالم الحوادث الظاهرة عن عالم الحقائق الذهنية البسيطة ولأنه شاد أخلاقاً حقيقية عن طريق السمو بفاعلية الانسان الحرة ووضعها فوق احتمالات عالم الحوادث المتغيرة، وإمكانات الظواهر الزائلة المتبدلة، ولكنه رأى من الضروري تجاوز فلسفة (كانت) والتعمق في منحاها على طريقة تعارض ماذهب إليه المثاليون المغالطون الكبار وهم (فيخته)

و(شلنغ) و(هجل) وهم في نظره يهدمون الأدمغة ويفسدون العقول .

رأى (شوبنهور) ان كل مايوائم رغبات إرادية فردية يسمى خيراً بالنسبة لهذه الارادة . فإذا عمد امرؤ بحسب سجيته لمساعدة الآخرين في تحقيق رغباتهم دعاه الذين يلقون مساعدته رجلاً صالحاً . وقد عرض (شوبنهور) مذهبه خاصة في كتاب لم يحظ بادىء ذي بدء بالنجاح الذي توقعه مؤلفه وعنوانه «العالم كإرادة وتصور» واعتمد فيه أسلوب الفصاحة الزاخرة بالصور الأدبية الرائعة وأقام صرح هذا المذهب على أصلين هما : إرادة الوجود والتشاؤم . ذلك ان جوهر الوجود لايمثل في الفكر كما حسب (كانت) بل في الارادة . والارادة هي الشيء بذاته ، والحقيقة المطلقة ، وهي مباينة لعالم الحس لأن عالمنا ليس تصوراً خالصاً ، ووهماً محضاً ، بل هو إلى جانب ذلك إرادة لاتنشأ بأصلها من الانسان وإنما توجد لديه ، وتنساب فيه . وهي تسبق العقل ، وتتقدم عليه ، ولاتخضع لتحديدات الزمان والمكان ، لأنها واحدة ومستقلة وهي فوق ذلك حرة بمعنى أنها لاتخضع لقانون الحتمية ، ولا لمبدأ العقل ولذا فإن الارادة الكونية عمياء خلو من القصد والغائية فلا تشبه بوجه من الوجوه مايسمى روح العالم أو إرادة

الله. ثم ان الارادة تتجسد في الواقع وتظهر في حلل موضوعية مختلفة هي مراحل الطبيعة ومراتبها.

ان أدنى درجات الارادة هي درجة القوى الفيزيائية العامة. وكل نفحة من نفحاتها الطبيعية تتطلع إلى تجاوز ذاتها فينشأ عن ذلك نوع من الخصومة تمتد إلى عالم الطبيعة والحياة وعالم الانسان. وان اندفاع الارادة المطلقة يسمى إرادة الحياة، ويكفي ان ننظر في أعماق نفوسنا حتى نشعر بتعلقنا بالحياة، وتمسكنا بالعيش، وحفاظنا على غريزة حفظ البقاء. ولكن الحياة مؤلمة، وان ألمها ليعظم كلما انتسب الكائن الحي إلى طبقة أعلى في سلّم الوجود. «ما حياة جسمنا إلا احتضار تتأخر نهايته، وموت مؤجل التنفيذ مادامت الحياة. ولكن الموت ينتصر في النهاية حتماً، وهو ينتصر لأنه مصيرنا منذ ولادتنا، وإنما يكتفي الموت باللهو واللعب ومداعبة فريسته إبان الحياة قبل التهامها. والألم العظيم يصيب الكائنات الحية العاقلة، أي القادرة على الوعي والتفكير، وهي البشر، وكلما سمت طبيعة البشر، وكان المرء أكثر نبوغاً، وأعظم عبقرية، أصيب بالألم الكبير العظيم. ان رؤية جثة من الجثث عامل مباغت يحمل الانسان على أن ينظر نظرة جدية بصورة مفاجئة».

ولايتردد الفيلسوف المتشائم في وصف ضروب من العلاج لتحرير الانسان من ربقة الحياة، وانقاذه من أزمة الوجود. فثمة طريق الفن أولاً، ثم طريق الأخلاق، وأخيراً طريق التقشف واللااشتهاء (النيرفانا). الفن علاج موقوت، والأخلاق علاج أفضل. وعلى المرء أن يذكر ان السعادة ليست هدف الحياة، لأن الحياة لا هدف لها، وان أسعد الأوقات في حياة الانسان السعيد هو الوقت الذي ينام فيه. فإذا كانت الحياة أليمة على هذا المنوال صح اعتبار ان الدافع لكل عمل أخلاقي ينبغي أن يكون هو الشعور باتحادنا مع المعذبين المتألمين. ومن هنا جاءت قيمة الرحمة، والشعور بالرحمة هو العاطفة الأخلاقية الأولى.

٣ ــ نيتشه

كتب (برتراندرسل): «اعتبر (نيتشه) نفسه بحق خليفة (شوبنهور) وهو مع ذلك يبذه في نواح كثيرة، وبخاصة بالتناغم والترابط في مذهبه. فأخلاق (شوبنهور) الشرقية في نكران الذات تلوح بعيدة عن التناغم مع ميتافيزيائه في القدرة الكلية للارادة. وللارادة عند (نيتشه) أولية أخلاقية كما لها أولية ميتافيزيائية.

و(نيتشه)، وان كان استاذاً، كان فيلسوفاً أديباً اكثر من كونه فيلسوفاً اكاديمياً»[1]. والحق ان تجربته الفلسفية كانت نتاج مزاجه وشخصه وظروفه. فقد كان ذا مزاج يغلب عليه التأثر والحماسة، وقد اجتمعت في شخصه متناقضات كثيرة أهمها التناقض بين حماسته المترفعة واشمئزازه العميق. وقد ألم من حياة عصره وحياته، وأحس احساساً عميقاً بلا كفاية الوقائع الانسانية، وسخر من التواضع الزائف، وسخر من قناعة الصعاليك، كما سخر من القيم التقليدية، سخرية جارحة حيناً، وحاقدة مهتاجة أحياناً. وقد جعلته تجربته الخاصة بالحياة بائساً قانطاً من قبل ان تغرق ملكاته الفذة ومواهبه في بحر الاختلاط والجنون.

تساءل (نيتشه) عن الحياة قائلاً: «تريدون أن تحيوا بحسب الطبيعة؟ أيها الرواقيون النبلاء! أي ضلال ضلالكم! تخيلوا منظمة مثل الطبيعة. انها إسراف بدون اعتدال، بدون نية، بدون احترام، بدون رحمة، بدون عدالة. انها خصب وعقم معاً. انها تردد وحيرة. تخيلوا اللامبالاة التي تتحول في الطبيعة إلى قوة وبأس، كيف يمكن ان تعيشوا بحسب هذه اللامبالاة؟ أليست الحياة

---

(١) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية ــ الكتاب الثالث ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي ــ القاهرة ١٩٧٧ ص٣٩٣.

ــ على وجه الدقة ــ هي إرادة التقويم، والترجيح، والظلم، وان يكون المرء متقيداً على نحو آخر ؟».

ان الطبيعة لامبالاة بالدرجة الأولى، والحياة هي ان تقول (لا) حيال الطبيعة. الحياة تقويم. ولكن التقويم هو بالضرورة تقويم متعال. الحياة تطرح القيمة. والقيمة خصومة وصراع. والحياة ــ جوهرها ــ قدرة نفي لانهائية. «ان الحياة ــ ذات الحياة ــ هي بالدرجة الأولى تملّك وعدوان وإخضاع الغريب والضعيف. وهي قسوة واضطهاد، وان يفرض المرء أشكاله الخاصة. انها تجسيد، بل هي على الأقل استغلال»[1].

وقد خالف (نيتشه) فلسفة الرحمة، واعتنق فلسفة قيمية تدعو إلى القسوة بدل الاحسان. وحرص الباحثون على تبيان تأثير آرائه الكبير في مشكلة القيمة وإنضاجها. فهو الـذي رفض الفلسفة المنهجية، وفلسفة الماهيات الثابتة السرمدية واتصاف القيم الأخلاقية بالصفة المطلقة. وهو الذي زعزع يقين من سبقوه في مضمار القيم، وقد كانوا قبله يتناقشون حول أساس القيم بأكثر من

---

(١) نيتشه: ماوراء الخير والشر ــ الترجمة الفرنسية بقلم البرت فقرة ٩ ص ٢٠ ــ ٢١.

مناقشة طبيعة القيم ذاتها. وقد صاغ أفكاره صياغة «لامنهجية» في جمل عنيفة ومفارقة أصاب من جرائها قسطاً من نجاحه الذي يرجع إلى جانب رفضه القيم «الذائعة» المفروضة على الانسان من خارج بما لايقل عن نجاحه في الدعوة إلى الرجوع إلى أعماقنا ذاتها لاكتشاف القيم الجديرة بالتزامنا بها. وقد مضى بالتساؤل عن المسائل حتى صار تساؤلاً عن السائل نفسه، أي عما يسوّغ ان يكون الكائن في منظور خاص. لماذا نريد شيئاً عوضاً عن شيء آخر ؟ ومن ذا الذي يتيح له كيانه ان يريد أمراً وان يمنح هذا الأمر أهمية معينة ؟

رفض الرأي القائل بأن الذين يفيدون من الأعمال غير «الأنانية» هم الذين يمتدحون هذه الأعمال ويعتبرونها صالحة. ذلك ان حكم القيمة لاينبثق عن أولئك الذين يفيدون من العمل الأخلاقي. بل ان الصالحين أنفسهم، أي الأقوياء، وهم أعلى من سواهم بالمنزلة الاجتماعية أو بسمو الروح، هم الذين يعتبرون أنفسهم صالحين، وهم الذين حكموا على أعمالهم بأنها صالحة، لأنها تترفع عما هو عامي، مبتذل، سافل، شعبي. انهم يعون أنهم فوق العامة، ولذا اساغوا لأنفسهم حق خلق القيم.

بيد ان النبلاء والأقوياء لم يخلقوا، وحدهم، القيم، كل القيم. وإنما البؤساء، والفقراء، والعاجزون، والمرضى، والمشوهون، وكل من يسميهم (نيتشه) «عبيد الأخلاق» خلقوا أيضاً قيمهم الخاصة. ذلك ان التجرد، والصبر، والتضحية، والتواضع، وماشابه، إنما تضمر ـــ في نظرهم ـــ قيمة إيجابية. وان أحدهم ليعي وضعه كعبد فيرضى به، ويصيغ رضاه في الحكم الآتي: من الخير ان يكون عبداً. وعلى هذا المنوال، شعر العبيد المغلوبون على أمرهم بحقد ضد أسيادهم. وهذا الحقد هو ينبوع إبداع قيم تعارض القيم التي أبدعها السادة.

إلا ان الحقد هو الفاعل الذي يبدع قيم العبيد، قيم المثل الأعلى، فقد شعر العبيد بأن وضعهم سيء، ورجحوا البقاء فيه، وأعلنوه وضعاً صالحاً فخلقوا بذلك قيم الإعراض عن الدنيا، والتواضع، والزهد الخ. ولذا جاءت سعادتهم سعادة سلبية منفعلة، هي سعادة التأمل والامتناع عن الحياة. ولما أطلق العبيد، بصورة زائفة مصنوعة، اسم الخير على ما هو بذاته شر، كذبوا على أنفسهم، وكذبوا على الآخرين، وكانت أكاذيبهم ضرورة حيوية لهم. وعن هذا الكذب الأول انبثقت طائفة كبرى من المفاهيم

الزائفة. فقد تخيلوا إلهاً، وتخيلوا روحاً سرمدية، وتخيلوا نفساً حسبوا انها واقعية حقيقية اكثر من الجسد، وتخيلوا واجباً فرضوه على العمل، وبكلمة وجيزة، صنعوا مثلاً أعلى ونظروا إليه على أنه واقعي أكثر من الواقع، وحقيقي اكثر من الحقيقة. «وان من يكشف القناع عن الأخلاق يكشف القناع في الوقت ذاته عن (لا ـــ قيمة) كل القيم التي يؤمن بها العبيد، أو التي آمنوا بها من قبل. انه يدرك حينئذٍ أن شيئاً لايستحق الإجلال في أكثر الأنماط الانسانيـة اتصافاً بالاجلال، تلك الأنماط المقدسة. انه يرى أشأم ماانتج الرعاع... لقد اخترعوا مفهوم (الله)، وهو يضاد الحياة، وعجنوا به خلائط مفزعة تضم العناصر الضارة المؤذية كلهـا، وتضم ضروب الوشاية والإساءة والحقد مما يمكن تكتيله ضد الوجود.. اخترعوا مفهوم (الخطيئة) وأشفعوه باختراع جهاز تعذيب إرادي أسموه (حرية الاختيار) حتى يضلوا الغرائز ويتخذوا سوء الظن طبيعة ثانية!..».

صدرت القيم التي خلقها العبيد عن الكذب، وصدرت القيم التي أبدعها الأسياد عن رد فعل حقيقي، رد فعل العمل. الأولى قيم «أوثان». والأخرى وحدها هي القيم الحقيقية. يقول: «انني لا أقيم (أوثاناً) جديدة. فلتعلم الأوثان القديمة ثمن اعتماد أرجل

من غضار. ان قلبها (وأنا اسمي كل مثل أعلى وثناً) هو بالاحرى مهمتي ورسالتي»[1]. وان عمل السادة، أول عمل مبدع، هو انهم يمنحون أنفسهم حرية إبداع قيم جديدة لامعينة. وهذا مايعبّر عنه (زرادشت) في استعارة «الأسد». يقول: «ابداع قيم جديدة: ان الأسد لما يقدر على ذلك بعد. بيد أن التحرر من أجل الابداع الجديد، هذا ماتقدر عليه قوة الأسد». «فالتحرر، والقيام بمعارضة نفي آلهية تنال من الواجب ذاته، تلكم ياإخواني الرسالة التي تحتاج إلى الأسد»: «ان غزو حق إبداع القيم الجديدة هو أفظع غزو في نظر فكر صابر ألف الاحترام. والحق انه فعل وحشي في نظره، وانه صنع حيوان مفترس». «أجل، ان الفكر يريد الآن إرادته الخاصة، وان الذي فقد العالم أصبح يريد أن يكسب عالمه الخاص»[2].

ان السيد يعرب عن اثباته الذاتي بقدرة لامعينة على خلق قيم جديدة. وهذا الخلق نفسه يعرب عن قيمة الفاعل: «انظروا إلى الصالحين والى العادلين! من تراهم يكرهون أكثر مايكرهون؟ إنهم

---

(١) نيتشه: هذا هو الانسان ـــ الترجمة الفرنسية بقلم فيات ص ١٧٥.

(٢) نيتشه: نسب الأخلاق. الترجمة الفرنسية بقلم البرت ص ١٩.

يكرهون من يكسر لوائح القيم، المهدم، المجرم. ولكنه هو مبدع...»[1] ان القيم التي يطرحها العبد هي ـــ بوجه من الوجوه إبداع من الدرجة الثانية لأنها تصدر عن موقف سلبي منفعل، موقف أخذ لدى العبد الفاعل. أما القيم التي يطرحها الاسياد فإنها تنبع بصورة عفوية من ذات السيد. وان الغاية لاتكون جيدة إلا من حيث ان السيد اتخذها لذاته، وبذاته، وانه يمنحها لنفسه بنوع من الفيض الحيوي. وكذلك تكون الغاية سيئة من حيث صدورها عن فقد الحيوية أو نقصها وقصورها. وان الارادة المتميزة بقيمة أعظم هي التي تتصف بأنها إرادة على وجه أعظم من اتصاف سواها. إنها الارادة المتفوقة بمبادهة أعظم، وبقدرة أكبر. فهي إذن تخضع سائر الوظائف بدل أن تخضع لها. انها إرادة ـــ القوة، وإرادة السيطرة والنفوذ. يقول: «ان إرادة الحياة، اسمى الارادة وأقواها، لاتعبر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء، بل في إرادة القتال، إرادة القوة والسيطرة».

إلا أن النبل عنف. والنبل أداة إبداع القيم بعد سحق الحقائق المقررة، وهدم الأوثان المعبودة. وان رسالة الانسان الأعلى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

تقتضي جهوداً جبارة، جهود بطولة يقصر عنها المخنثون، ولا يبلغها إلا القساة العاتون. ان الانسان الأعلى «أناني» حكماً. إنه «أناني» بالطبع. وان اثرته شرط تفوقه. «وان أهمية التقدم تقاس بمعظم التضحيات التي تبذل في سبيله. ولابد من تضحية الانسانية من حيث هي جمهرة الناس في سبيل رغد نوع واحد من الناس الأقوياء، وهذا هو التقدم»[1]. «ان الشعب منعطف تمر فيه الطبيعة حتى تبلغ ستة أو سبعة من الرجال العظام. أجل، ولكنها تتركهم بعدئذ على حافة الطريق»[2].

ويعلق (لافيل) على مذهب (نيتشه) في القيم ويقول: ان هذه اللوائح الجديدة التي يقترحها هي في الوقت ذاته اللوائح الأولية التي كرستها البشرية سابقاً، والتي يقترح علينا ان نعود إليها»[3] والحق ان نفي (نيتشه) القيم «الذائعة» لايستقيم إلا بتوافر شرط الاعتراف بوجود قيم صحيحة. وفي إطار فلسفة (نيتشه) «الغاضبة» تتكشف أفكار رئيسية ثلاث هي: إرادة السيطرة وبسط

---

(١) نيتشه: نسب الأخلاق ص ١٢٥.

(٢) نيتشه: فيما وراء الخير والشر ص ١٢٨.

(٣) لافيل: المصدر المذكور ص ٩٣.

النفوذ أولاً، أي ان الارادة هي إرادة طرح القيم طرحاً تعسفياً. ثم فكرة العود الأبدي، وهي مبدأ تقويم واصطفاء لأن رجوع الأمر ذاته هو بالدرجة الأولى اختيار يستحق عناء الرجوع في نظر الارادة، إياها. وأخيراً فإن المراد هو رجوع الانسان الأعلى، أي الانسان الذي لا يرفض شيئاً، وهو يحيا في تأكيد العالم على نحو ما هو عليه تأكيداً «ديونيزياً» بدون ان يحذف منه شيئاً، ولا يستثني شيئاً، ولا يختار شيئاً. ألا ان الانسان يتطلع الى الانسان الأعلى، وعلى الانسان الأعلى ان يعود سرمداً.

٤ ـــ برنتانو

أسس (نيتشه) فلسفة قيم على شاكلته، ولكن فلسفة القيم لم تمض كلها، ولا أقلها، في اتجاه مذهبه وإنما سارت في اتجاهات شتى. وقد أسهم (فرانز برنتانو) في تنمية هذه الفلسفة باضافاته التي أحدثها في تطوير علم النفس الاختباري وإلحافه على مفهوم الفعل القصدي الذي يفسح المجال للملاحظة والتجريب وبتأثيره الحاسم في نمو مدرسة كراتز Graz ومن أشهر زعمائها (مينونغ) و (ارنفلس) كما أثّر في اقامة علم نفس الجشطالت والفنومنولوجيا.

عزف (برنتانو) عن اللاهوت الكاثوليكي وخرج من سلك الكهنوت بعد إعلان «عصمة البابا» في عام ١٨٧١ وانصرف إلى البحث الفلسفي ولاسيما في صلة المنطق بعلم النفس. وقد حاول وضع «تخطيط نفسي» أي تخطيط منطقي للمدركات العقلية يمكن أن يكون تمهيداً لعلم نفس تجريبي وسعى للوصول إلى عناصر نفسية أخيرة تتألف منها جميع الظواهر النفسية ويكون في وسعها بلوغ سمة شاملة كلية شبيهة بما حلم به (ليبنز). وقد مضى أحد تلاميذه وهو (أوسكار كراوس) إلى الزعم بأن كلمات القيمة والخير والشر والتفضيل والمنفعة والحق والواجب لم تحظَ بدلالتها الحقيقية إلا بفضل عبقرية (برنتانو). والثابت أنه أثّر على (هوسرل) وأخذ عنه (شلر) و (هارتمان).

أوضح (برنتانو) ان الفعل الشعوري يتميز بالموضوع الذي ينطبق عليه عن مضمون هذا الشعور كما يتميز بدلالة النية أو القصدية. وهو يعني بكلمة القصدية (المشتقة من المصطلح السكولائي الدال على الوجود بالنية) ما نتبينه من كون أكثر الأفعال الدالة على حالة عقلية هي أفعال غير ذات معنى (أو أنها أفعال ذات دلالة ضمنية وحسب) ما لم نأخذ بعين الاعتبار «التغيرات الدالة على المفعول

به» المناسبة التي تقرر «ما» ينصب عليه النشاط العقلي الذي يعبر عنه الفعل. فإذا قيل عني أنني ألاحظ، فإن ملاحظتي هي لـ«منزل» أو شجرة على سبيل المثال. وإذا قيل عني أنني أشك فإن شكي يدور، مثلاً، حول تساوي ٢ + ٢ مع ٤؛ وإذا قيل عني أنني مسرور فلابد ان يكون هناك شيء ما أنا مسرور به، الخ. ويؤكد (برنتانو) ان القصدية ليست علاقة بين العقل من ناحية، وموضوع ما من ناحية أخرى، بل هي شبيهة بالعلاقة. ان علاقة العقل بـ(س) من الأشياء تستتبع ان يكون (س) موجوداً، بينما اتجاه العقل إلى (س) لايستتبع ذلك عادة. ويتميز (برنتانو) بالاعتقاد بأن هذا «الشبه العلاقي» نهائي ولايحتاج إلى مزيد من التحليل.

وقد حصر (برنتانو) الظواهر العقلية في فئات أساسية هي أولاً فئة الظواهر الحاضرة والأمر فيها يقتصر على أن شيئاً ما يكون حاضراً أمام العقل. وثانياً فئة الأحكام وفيها «يُقبل شيء ما بوصفه واقعاً أو تقريراً لواقع، أو يرفض لأنه ليس كذلك». وثالثاً، فئة ظاهرتي الحب والكراهية، وهما حالتان من القبول أو الرفض، ولكل منهما جانبا الإدراك والنزوع. ويوضح (برنتانو) أن ليس في الفئة الأولى تفرقة بين الصواب والخطأ. وهذه التفرقة توجد في الفئة الثانية

ومعيارها وضوح الشيء بذاته وضوح بداهة داخل النفس. وأما فيما يتعلق بالفئة الثالثة فإن (برنتانو) يرى أن بعض أفعال الحب والكراهية أو التفضيل تتصف بطابع هو أنها تسوّغ ذاتها بذاتها داخل النفس وهذا الطابع هو الذي يؤدي بنا إلى معرفة ما هو خير مطلق وما هو شر أو ماهو أفضل. فاللذة مثلاً خير مطلق[1].

وبعبارة أخرى، ان الوظائف النفسية على أنواع ثلاثة هي التصور والحكم والانفعال. فالتصور هو بآن واحد موضوع الحكم والانفعال. وقد تصحب التصور حال اللامبالاة، على نقيض الحكم الذي يتصف على الدوام بأنه إما حقيقي أو خاطىء، كما ان التصور يختلف عن الانفعال، والانفعال مصحوب على الدوام بالقيمة. لقد اخطأ (كانت) عندما عزا الحساسية والارادة إلى وظيفة واحدة على نحو أن ما نشعر به أنه الأفضل يحدّد في الوقت ذاته حركات فكرنا الهادف إلى امتلاكه أو إلى انتاجه. والحق في نظر (برنتانو) ان خاصة الحكم هي استجلاء الحقيقة، وخاصة الانفعال هي تمييز القيمة. وان القيمة في مجال

(١) فؤاد كامل وزميلاه: الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ القاهرة ١٩٦٣ مادة: برنتانو.

الانفعال كالحقيقة في مجال الحكم. وما القطبية التي نشاهدها في نظام القيمة وهي تستند إلى تعارض الحب والكراهية إلا شبيهة القطبية المشاهدة في نظام المعرفة وهي تستند إلى تعارض الإيجاب والسلب.

ويرى (لافيل)[1] ان أصالة (برنتانو) تظهر أحسن ما تظهر في دعوته إلى تمييز الشيء المحبوب عن الشيء الجدير بالحب. فهناك حب وكراهية يتسمان بسمة الصحة والشرعية. وهذه السمة تكافؤ البداهة في نطاق المعرفة. وان علاقة الإمكان بالواقع علاقة أساسية في مجال القيمة مادامت القيمة تتميز بأنها تقودنا إلى ترجيح جانب وجود الشيء على عدمه، وعلى العكس عندما يتعلق الأمر بالقيم السلبية فإننا نرجح جانب لا وجود القيمة على جانب وجودها.

ويرى (برنتانو) أننا لانستطيع أن نقول عن شيء انه يوجد أكثر من وجود غيره أو أقل. ذلك أن ليس للوجود درجات. وكل مايمكن أن نقول هو ان شيئاً ما هو أفضل من غيره: لأن ثمة درجات في القيمة. وان مجال القيمة الحقيقي هو مجال الأفضل

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ١٠٠ ــ ١٠٢.

والأسوأ. ومن هنا تبدو أهمية الدور الذي ينهض به فعل التفضيل في مجال نظرية القيم، وهذا الفعل يعادل العلاقة في نظام المعرفة. ومن هنا تصدر فكرة وجود بعض خير حتى في الأشياء التي نرفضها. مثال ذلك: المعرفة هي قيمة دوماً. والحقيقة أفضل من الخطأ. ولكن الخطأ ذاته أفضل من الجهل كما نجده عند الحيوانات أو النباتات.

٥ ــ مينونغ

انطلق (الكسيوس مينونغ) من علم النفس القصدي الذي وضعه (برنتانو) وطوّره ورأى ان كل موضوع، ومثلاً «مربع مستدير» يمكن أن يكون موضوع معرفة علمية، حتى ولو لم يوجد، أو لو لم يكن ممكناً. فقد نقول أنه مربع ومستدير ولكننا لانقول بوجودٍ مربع مستدير؛ ويكفي أن تكون للأشياء طبيعة قابلة لأن توصف، وهي طبيعة لاتتأثر بظروف وجودها الخارجي أو عدم وجودها. فالموضوع إذن متحرر من الوجود، بصرف النظر عن أننا ندركه أو لا ندركه.

وعنده ان المشاعر إما أن تمتزج بعنصر الفعل وإما بعنصر

المضمون في صورنا التمثيلية أو أحكامنا لينتج عن ذلك أربعة أنماط من الشعور : الأول يضم مشاعر تتعلق بالفعل الذي يشير إلى شيء وفيها نحب الشيء أو نبغضه «حسياً» بدون ان نعبأ بواقعه أو بطبيعته . والثاني يضم مشاعر تتعلق بالمضمون الذي يشير إلى شيء كالمشاعر الجمالية ، وهي المشاعر التي لا نحفل فيها بواقع شيء ما ، بل نعبأ بطبيعته . والثالث يضم مشاعر الفعل الذي به نصدر حكماً وفيها نهتم بواقع شيء ما بدون أن نهتم بطبيعته كالمشاعر العلمية . والرابع يضم مشاعر تتعلق بالمضمون حين نصدر به حكماً . وعلى هذا النحو نأخذ باعتبارنا واقع الشيء وطبيعته معاً .

ان عاطفة القيمة ليست إلا صلة شيء بشخص . وهذا الشخص هو الذي يشعر بعاطفة قيمة نحو ذاك الشيء . وآية ذلك ان من الجائز ان يحدث شيء من الأشياء ، أي شيء حيادي في بادىء الأمر ، يحدث شعور قيمة لدى هذا الشخص . ولذا يصح اعتباره شيئاً قيماً من غير أن يعتريه أي تبدل داخلي . أجل ان شعور القيمة يظل ينبوع موقف التقويم الذي يصدر عنه حكم قيمة صريح . ونحن إنما نكتشف القيمة بالشعور ، بالعاطفة . يقول (مينونغ) : «تكون للشيء قيمة مادام يستطيع أن يكون قاعدة راهنة لعاطفة قيمة» . وليس بذي موضوع ان نتساءل هل يمكن ان

تكون هذه العاطفة وهماً، أو لاتكون. ونحن لانستطيع تسويغ طبيعتها بالرجوع إلى أساس مطابقتها لسمات شيء نؤكد قيمته. فالعاطفة تكشف النقاب عن القيمة في نظرنا بنوع من حضور القيمة حضوراً مباشراً. وإنما يمتح حكم القيمة تسويغه من العاطفة ذاتها، ولا عكس، خلافاً لما قد يبدو في الوهلة الأولى.

من المتعذر إذن ان ننظر إلى القيمة نظرتنا إلى مطلق فنعزوها بكل بساطة إلى الشيء كما يتجلى ذلك في الكلام الذائع. وان جميع المحاولات الرامية للكشف عن صفة خاصة مشتركة بين الأشياء القيمة، ماعدا اتصافها بأنها «موضع تقدير»، إنما تبوء بالفشل. ولكن (مينونغ) يرفض القول بأن القيمة حال نفسية وحسب، يرفض أن تكون القيمة شعور القيمة وحسب. بل ان علم النفس ذاته يضطرنا في نظره إلى اجتناب خلط الحال النفسية بالقيمة. إننا مثلاً إذ نشعر بالدفء الموائم الذي ينبعث عن الموقد نعزو قيمة المتعة إلى الموقد، لا إلى إحساسنا. وهذا المثل يظهر بآن واحد ان القيمة ليست صفة مطلقة للشيء (لأن الموقد المشتعل يفقد قيمته عندي إذا كنت أشعر من قبل بدفء عظيم). وهي ليست كذلك صفة مطلقة لحالتنا النفسية (لأنني مستعد لدفع ثمن باهظ

في سبيل الحصول على الموقد ذاته)، بل ان القيمة علاقة، علاقتنا الشخصية بشيء.

وقد ألف الباحثون اعتبار نظرية (مينونغ) السابقة بأنها تمثل المرحلة الأولى من تفكيره. وقد كانت تلك المرحلة تتسم بالذاتية وبالنسبية. ثم تلتها مرحلة ثانية ذات سمة موضوعية تغادر ميدان النظرية النفسية إلى ميدان نظرية نفسية متعالية. فقد أخذ يتكلم عن «قدرة» بعض الأشياء على أن تبعث في شخص سوي يتجه اتجاهاً سوياً، تبعث تجربة القيمة من الناحية النفسية. وقد اتجه (مينونغ) في مؤلفاته الأخيرة اتجاهاً عقلياً وقال اننا ندرك القيمة بتجربة خاصة، ولكنها بالرغم من ذلك تجربة تتيح لنا الانتقال إلى العام، بل تتيح لنا بلوغ الممكن. وقد غدا تعريف القيمة على النحو الآتي: ان لموضوع ما قيمة بقدر اهتمام شخص بهذا الموضوع، أو بقدر إمكان اهتمامه بهذا الموضوع.

يتضح مما سبق ان شعور القيمة، أو عاطفة القيمة ما هما إلا وجه القيمة من الناحية الظاهرة. انه الوجه الوحيد الذي يمكن أن تبلغه التجربة. ويقرر (مينونغ) وجود قيم لاشخصية هي الحق والجميل والخير الأخلاقي. وهي تقع فيما وراء القيم الشخصية، أي

القيم بالنسبة إلى الشخص، بل وفيما وراء استطاعة شيء، من حيث صفاته ووضعه، ان يحدّد تجربة القيمة لدى شخص من الأشخاص.

ان القيمة اللاشخصية قيمة «مشروعة» في نظر أي شخص من الأشخاص. وان مايعتبره الطفل أو الأحمق أو الانسان الموسوس المؤمن بتعويذاته، ان مايعتبره هؤلاء قيمة فهو في نظرهم قيمة، ومن ثم قيمة صحيحة بوصفه قيمة. ولكن هذه القيمة لاصحة لها في نظر مايقدره شخص مثل (سقراط). ان قيم الطفل صبيانية لأنها ليست بالضرورة قيماً زائفة. ولا وجود لقيمة بذاتها كما ان الحقيقة لاتوجد بذاتها. ولكن ثمة برغم ذلك قيماً كلية كما ان هنالك حقائق كلية[1].

ويرى (لافيل) ان أصالة (مينونغ) تتجلى، أكثر ماتتجلى، في إقامته نظرية الموضوع المثالي، المتحرر الذات، والمنفصل عن كل علاقة بالحال النفسية الراهنة في الشعور، شأنه شأن الموضوع في الرياضيات. وهذه النظرية، نظرية **موضوعية اللاواقعي**،

(١) ريمون رويه: فلسفة القيم ــ الترجمة العربية ص ١٥٤.

مستقلة عن العواطف التي يستطيع انسان فرد أن يشعر بها. وعلى هذا النحو يجب أن نفهم عبارة «السماء زرقاء» بمعنى أن «السماء زرقاء». وهذا يعني أن هناك موضوعية القيمة، وهي ليست قيمة الموضوع التي تحكم العاطفة بشأنها بلا ريب[1].

أضف إلى ذلك ان (مينونغ) يتفق مع (برنتانو) في إبراز معنى «يستلزم الوجود»، وهو معنى «دعوة للوجود»، ولايمكن إنفصاله عن القيمة، ولعله أكثر سمات القيمة أهمية. ان اللذة التي أشعر بها حين أفكر بأن شيئاً ما يوجد أو لايوجد إنما تؤلف قياس القيمة التي أعزوها لهذا الشيء أو أمنعها عنه. وان الألم الذي امتحه من الفكرة ذاتها تمدني بالكاشف ذاته، ولكن في الاتجاه المعاكس. وهذا يعني ربط القيمة بالوجود، وإظهار القيمة بصدد كل موضوع خاص نعزو له ترجيحاً يفضل الوجود على العدم، أي يجعل الكائن يطابق القيمة.

٦ ــ فون ارنفلس

جرى (كريستيان فون ارنفلس) في درب (برنتانو)

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ١٠٣.

و (مينونغ) ولكنه يعتنق في مجال القيم نظرية نفسية جذرية ويستعيض عن العاطفة بالرغبة، ويرفض نظرية الموضوع اللاواقعي، ويرى ان القيمة تمثل حصراً في درجة الرغبة التي تبعثها في النفس. يقول: «اننا لانرغب في الأشياء لأننا ندرك فيها ذاتاً سحرية لاتناها الحواس بل اننا على العكس نعزو القيمة إلى الأشياء لأننا نرغب فيها... والحق ان القيمة هي مايمكن أن نرغب به، وان شدة الرغبة هي مقياس القيمة».

وبعبارة أخرى، «ان القيمة علاقة موضوع بشخص، وهذه العلاقة تجعلنا ندرك ان الشخص يرغب بالفعل في الموضوع أو انه لايستطيع أن يرغب به حينما لايكون مقتنعاً بوجود هذا الموضوع». ان شيئاً من الأشياء لايكون قيماً إلا إذا شعر الشخص بحال لذة أقوى لدى حضور الشيء من شعوره بحال أخرى لدى غياب ذاك الشيء. وإنما تتدخل اللذة هنا باعتبارها «لذة أكبر» أو «مبدأ أفضل». فالرغبة ترتبط على الدوام بفارق إيجابي بين اللذات المرتقبة. ولذا فاللذة هي دوماً لذة شعورية، وان الرغبة اللاشعورية تناقض.

ان الرغبة لايمكن ان تنطبق مثلاً على الخطأ أو الألم، لأن

الخطأ والألم رغبات لايمكن ارضاؤها إذ يترتب في مجال الخطأ ان يرفدنا بوعي الخطأ، وهذا يهدمه، ويترتب في مجال الألم توافر لذة تكون هي نفي ذاك الألم ذاته. ولكن (لافيل) يتساءل: أليس في وسع امرىء ان يرغب بأن يكون مخدوعاً أو أن يشعر بنوع من المتعة في الألم ذاته، وبواسطة الألم.

أراد (فون ارنفلس) ان يخلص من إدخال شيء كالذي يسميه (مينونغ) قدرة الشيء على إثارة عاطفة القيمة. فالخير هو مبدئياً مايُرغب به. ولكن (فون ارنفلس) مرغم على ملاحظة ان الانسان لايرغب فيما يملك من قبل، أو فيما يملك في الماضي. ولكن ليس من غير المشروع، برغم ذلك، ان نتكلم على قيمة خير نملكه الآن، أو ملكناه في الماضي، أو أن نتكلم أيضاً على قيمة خير نتمناه لو أن عرفنا وجوده. ان (الخير) إذن ليس مايُرغب به، بل هو مايمكن أن يُرغب به.

وقد حسب (فون ارنفلس) انه لايخرج عن دائرة علم النفس وانه لايدخل مايعادل معنى «القدرة» التي يتحدث عنها (مينونغ) وذلك عندما يستعيض عما «يُرغب به» بما يمكن ان يرغب به وعنده ان الدليل الوحيد على اتصاف الشيء بأنه يمكن ان

يرغب به يمثل في أن هذا الشيء الآن، أو أنه كان في الماضي، أو أنه سيصبح فيما بعد، مما يمكن ان يُرغب به، أن يشير إلى معنى «ما هو جدير بأن يُرغب به»، بل إلى معنى ما «يجوز أن يُرغب به»، شأن ذلك في نظره شأن قولنا ان «ما يمكن سماعه» هو «مايجوز سماعه». ويفطن (رويه) إلى أن من الجلي أن (فون ارنفلس) قد اضطر، لكي يجعل نظريته قريبة من الواقع، إلى اضمار المعنى الأول في المعنى الآخر. ذلك ان ثمة رغبات مَرَضية أو معيبة يحكم عليها بأنها معيبة أو مَرَضية من يشعر بها نفسه. فموضوعها يتكشف إذن في الواقع على اعتباره «مما يمكن أن يُرغب به» ـــ كما يتكشف صوت عن إمكان سماعه منذ أن يُسمع ـــ ولكن من المفارقة حقاً أن نقرر عندئذٍ أن هذا الشيء قيّم بسبب ذلك، وأن نقرر أن المرأة الشنيعة هي أيضاً ممن يمكن أن يُرغب بهن كالمرأة الفاتنة بسبب أن شخصاً من الأشخاص يتفق له أن يرغب بها.

عندما نقول عن لحن أنه «يُسمع»، أو عن طعام أنه «يؤكل»، أو نقول عن قصة أنها «تُقرأ»، فذلك إنما يعني أن الشيء يحتاز قدراً من قيمته الخاصة يكفي لأن يستمر السامع أو القارىء أو الآكل على فعله حتى النهاية. ان اللغة الذائعة تستعمل معنى

الإمكان في الواقع للدلالة، على نحو مخفف، على نوع من اتصاف الشيء بأن له قيمة صحيحة معتدلة. ويبدو أن نظرية (فون ارنفلس) تفيد من إزدواج هذا المعنى، وتكسب ظاهراً من الصواب لاتتمتع به فعلاً، لأن من العسير أن نستنبط من سكولوجية الرغبة «معنى الإلزام»[1].

ويصف (لافيل) نظرية (فون ارنفلس) بأنها رجوع جلي نحو تصور ابتدائي للقيمة شبيه بتوحيد الواقعي والحسي بوصفه رجوعاً نحو تصور ابتدائي في مجال المعرفة. فالرغبة، أولاً، لايمكن اعتبارها معيار القيمة إذا صح أن ليس في مكنتنا وضع جميع الرغبات على مستوى واحد وأن يكون في وسعنا أن نتساءل عن قيمة كل رغبة رغبة، في حين أنه توجد دوماً بعض رغبات تمكن إدانتها. ثم ان (فون ارنفلس) يهمل علاقة الرغبة بالارادة التي تتخذ الرغبة مادتها بلاريب، ولكن في وسع الارادة السيطرة على الرغبة أو إدانتها، وان يكن ذلك نتيجة رغبة أخرى أعمق صدرت عن الرغبة المعنية أو حلت محلها. وعلى الباحث أن يعترف بوجود جدل للرغبة، وأن من خاصة الارادة أن تنهض بهذا الجدل.

---

(١) رويه: فلسفة القيم — ص ١٥٦.

أضف إلى ذلك أن ثمة أشياء لما تثر بعد أية رغبة فينا، فهل تكون إذن بدون قيمة في نظرنا، مع أن لها قيمتها بذاتها. ويترتب على الشعور حين يزداد رقياً أو إرهافاً ان يعترف بهذه القيمة وان يتخذها رائد حركاته كلها. ولذا فإن الرغبة ليست هي التي تحكم القيمة بل ان القيمة هي التي تحكم الرغبة. ولعل صعوبة مشكلة القيمة، كل صعوبتها، ترجع إلى مايقوم بين الذاتية والموضوعية، وهذه الصعوبة تفسر بأننا لانريد أن نُعنى لدى الشخص إلا بالرغبات التي تجلت من قبل واتضحت، واننا لانريد أن نُعنى في الشيء إلا بالصفات الظاهرة التي تصطدم بها أو ترضيها، وذلك في حين أن علينا أن نقرن قوة الرغبة الشديدة في نفوسنا بالقدرة على تلبيتها وهي جاثمة في كل موضوع[1].

٧ ــ الظواهريون

هوسرل

نبغ (ادمون هوسرل) مؤسس الحركة الظواهرية

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ١٠٥.

(الفنومنولوجية) في الرياضيات قبل أن يلتقي بـ (برنتانو) الذي اتجه شطر علم النفس والفلسفة. وقد مرّ تفكيره بمرحلتين الأولى كان يعنى بها بالبحث عن الأصل النفسي للمفاهيم الرياضية الأصلية وبدت له الفنومنولوجيا آنذاك بمعنى وصف الظاهرة وصفاً مشخصاً. وفي المرحلة الثانية انتقل إلى فنومنولوجيا متعالية حين وضع بين قوسين العالم وجميع الأشياء ودرس الشعور المتعالي المحض. لقد تطلع (هوسرل) بوصفه عالماً رياضياً إلى ماتطلع إليه (ديكارت) من قبل: أي إلى العثور على طريقة فلسفية ومنطلق لاغنى عنهما مثل الرياضيات. وقد اقتنع بأن البداهة معيار الحقيقة اليقيني وأن الحدس المباشر يبلغ هذه البداهة، وهو يسمي هذا الحدس «مبدأ المبادىء»، ويذهب إلى أنه يرجع إلى الأشياء ذاتها ويستند دوماً إلى معطى مباشر.

تساءل (هوسرل)، بادىء ذي بدء، عن الواقع الذي لايمكن الارتياب فيه. ورفض الرأي الذائع القائل بأن العالم الموجود هو ذاك الواقع. ومرد رفضه يرجع إلى أن في وسع الفيلسوف تصور ان العالم غير موجود. ولذا فإن العالم لايشكل الواقع اليقيني. وعوضاً عن التأكيد بأن العالم موجود أو لاموجود، يقترح

(هوسرل) وضعه بين قوسين، أي تعليق الحكم عملياً بصدده. وهذا الافتراض لايحول بيننا وبين وصف ما يبدو لنا ولا دون البحث عن طراز ظهوره، أي لايمنعنا من القيام بملاحظات فنومنولوجية بالمعنى المألوف. بيد أن العالم الموضوع بين قوسين والذي يبدو أمامي على الدوام لايظهر لي في حلة معطى خام خلو من الدلالة:

وأنا ما ان أراه حتى أراه على الفور مثقلاً بالقيم، كأن تكون له قيمة عملية أو جمالية أو نفعية، قيمة سار أو مؤلم، ثمين أو تافه، مريح أو مزعج الخ. وان العالم الموضوع بين قوسين لا يعني امحاءه من اللوحة الفنومنولوجية، وإنما يعني أننا نكف عن الحكم عليه من حيث هو موجود.

ان الشعور في نظر الفيلسوف الظواهري ليس بشعور فارغ إطلاقاً. بل إنه شعور بشيء ما. ولذا فإن (هوسرل) يتمم «الكوجيتو» الديكارتي الذي ينطلق منه ويدعو إلى تركيز الانتباه على بنيات الفكر وبنيات الأشياء التي يتناولها الفكر بدلاً من تركيز ذاك الانتباه على المواضيع المشخصة التي يتناولها الفكر كما يفعل عامة الناس أو علماء النفس التقليديون. إنه يحرص على تحديد الأشكال العامة للأشياء، على إرجاع المعطى الشعوري إلى شكله

الأساسي، إلى «فكرته المثالية». ويرى (هوسرل) أن ذلك لا يحتاج إلى مقارنة معطيات جزئية ولا إلى مقارنة أفعال مختلفة: لأننا ندرك الكلي في الجزئي ذاته. فإذا أخذنا ظاهرة معينة استطعنا تنويعها في تخيلنا بدون ان نجاوز تخوم النوع الذي نود معرفة ذاته وأمكننا بهذه العملية أن نبلغ سماته الأساسية، نبلغ ماهيته أو ذاته.

ولعل من الجائز ان نطلق على فلسفة (هوسرل) اسم نظرية الذوات وهي تعارض، أول ماتعارض، المذهب الاختباري الذي يبني قيمة كل معرفة على أساس مايبدو في الإدراك، وقد أدى ذلك إلى ريبية (هيوم). أما (هوسرل) فإنه يوضح أن من يسمع لحناً من الألحان يدرك في الحق شيئاً آخر غير تعاقب الأصوات: فنحن لاندرك لدى استماعنا هذا التعاقب أو ذاك من أصوات جائزة بل ندرك ماهية اللحن. وكذلك فإن من يجري عملية حسابية يشعر بقسر لاشخصي يلازم تعاقب الكائنات والأشكال الرياضية، بحسب ارتباطها الموضوعي. ولذا فإن أصالة الفنومنولوجيا تتجلى في القول بأن كل معرفة هي رؤية ذات، رؤية شكل مطلق، بدون المضي إلى ماذهب إليه (افلاطون) حين قرر وجود عالم خاص بالذوات أو المثل. وترجع هذه الأصالة إلى تعريف (برنتانو) الشعور من حيث أنه شعور قصدي.

وإذ يؤكد (هوسرل) ان كل شعور هو شعور بشيء ما فإنه لايؤكد حادثة مبتذلة بل يطمح إلى تقديم إمكان اعتبار موضوع الشعور طرازاً من هذا الشعور، أي موضوعاً معاشاً. فإذا أمعنا النظر في هذا الموضوع المعاش في الشعور لايمكن أن يكون غير متناقض إذا اعتبرناه مجرد ظاهر يستطيع أن يحدث فينا شيئاً بذاته. ان الظاهرة لاتحيلنا على أي شيء سواها. وان تجربتنا الصميمية توصلنا مباشرة إلى كثافة العالم: ذلك أن الظاهرة بوصفها موضوع الحدس والمعرفة المباشرة تجعل الأشياء تبدو كما هي معطاة. وبالرغم من ذلك، فإن الشيء لايبدو من حيث هو بذاته: فإذا نظرت إلى مكعب لا أرى المكعب كله، وليس من الممكن أن ينحل المكعب إلى هذا الظاهر. فالشيء إذن لاينحل إلى هذا الظاهر أو ذاك، وهو لايمثل بحضوره دوماً في هذا الظاهر وحده وحسب، بل انه لايختلف عن مجموع الظواهر التي يبدو فيها. والأمر الأساسي هو إذ ذاك الشيء الثابت الذي يتكشف عندما نعمد إلى تنويع الرؤى الممكنة التي نستطيع أن ننظر من خلالها عن الشيء تنويعاً تعسفياً. وهذا التنويع في مجالات التفكير الحي يشكل معنى كون الظواهر، يشكل جملة الشروط والضرورات القبلية التي يفترضها وجود ذاك الشيء.

احتج (هوسرل) على تأويل مذهبه تأويلاً افلاطونياً. فهو لايؤمن بعالم (المثل). وان مفهوم الذات أو الماهية في نظره لايقتضي سوى ثابت فكري يقاوم أساليب النمو الاختبارية كما أن حدس الماهيات لا يقتضي إلا إمكان «ملء» الدلالات المنطقية. ويعلق (رويه) على هذا الاحتجاج بقوله: «من المؤسف أن (افلاطون) لم يبق حياً حتى يطلع علينا برأيه في الموضوع»[1].

٨ ــ ماكس شلر

تأثر (ماكس شلر) بآراء (برنتانو) و (هوسرل) معاً. ويمتاز مع (نيقولا هارتمان) بأنهما من أشهر فلاسفة القيمة في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. وقد ذاع صيت (شلر) في ألمانية وفي فرنسة، بوجه خاص، واعتبر أعظم الفلاسفة الذين أسهموا في تقدم الأخلاق بعد (كانت). كما اعتبر، مع (برغسون)، أعظم فلاسفة الفترة الحديثة. أما (هارتمان)، وان قلت شهرته الفلسفية عن شهرة (شلر)، فإن له بحوثاً واسعة تتميز ــ كما سنرى ــ

(١) رويه: فلسفة القيم ــ الترجمة العربية ص ١٩٥.

بترجيح جانب الأخلاق على جانب الدين نفسه. ويتصف هذان الفيلسوفان بسمة مشتركة هي أنهما لا يخضعان الكائن للقيمة، ولا القيمة للكائن، وإنما يذهبان على خلاف ماذهب إليه (كانت) إلى القول بأن الواجب ليس هو الذي ينجب القيمة وإنما القيمة هي التي تنجب الواجب. ان كائن القيمة هو ما يجب ان يكون. فالقيمة شيء موضوعي يترتب علينا اكتشافه، لا اختراعه (كما حسب نيتشه). وهذه القيمة في نظر هذين الفيلسوفين مطلقة وقصدية. وهي تحدّد الشعور، بدل أن يحددها هو، ولها صفة ثابتة، بينما لايكف شعورنا بها عن التبدل فيكون تارة تارة شعوراً واضحاً أو غامضاً.

ان القيمة تُدرك بحدس قبلي، ولكن هذا الحدس القبلي حدس إنفعالي يسبق كل تجربة. ومن شأن عاطفة القيمة أنها ليست تعسفية، بل انها تتيح لنا بلوغ الذوات، مثلما تتيح ذلك المعرفة في الرياضيات. ولكن هذه الذوات ليست من صنع الانسان، بل هي تستمر بصورة مستقلة عن الشعور الذي يقتصر على امتلاكها. فالقيم إذن شبيهة بالمثل الافلاطونية. وقد يضل المرء بصددها أو يعجز عن إدراكها فيحدث جهل أو عمى قيمي.

ولكن القيمة، وهي ذات تستجيب على الدوام لقصدية انفعالية، تقودنا إلى مفهوم الله في فلسفة (شلر) وتتوقف عند الشخص الانساني في فلسفة (هارتمان)[1].

أخذ (شلر) عن (برنتانو) قوله ان الشعور ليس سوى قصدية تتجه إلى المواضيع التي لاتتصف بأن لها سمة نفسية بذاتها. وأخذ عن (هوسرل) قوله بأن هذه المواضيع هي ذوات عقلية. ولكن أصالة (شلر) تتجلى في أنه يمنح العاطفة دوراً مفارقاً في اكتشاف القيمة. وعنده ان هناك أمراً قبلياً يسبق الحساسية مثلما وجد (كانت) ان العقل مسبوق بشيء قبلي. وهذا القبلي لدى (شلر) يطلعنا على مضمون القيمة قبل أن يرتبط هذا المضمون بموضوع من المواضيع. وهذا الأمر القبلي في القيمة أشبه بأمر مادي على عكس مايشيع عن القبلي عامة من حيث أنه روحاني. وقد نقل (شلر) دلالة القبلي إلى مجال العاطفة ورأى ان أفعال الحس، والارادة، والتفضيل، والحب، والكراهية تتضمن، وتستلزم، موضوعاً قبلياً يعجز الفكر عن تقديمه. فهذا الموضوع هو قيمة تلازم كل فعل من هذه الأفعال. انه صفة محضة، كيفية

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ١١٠.

خالصة وهو لما يصبح بعد شيئاً ولا يحتاج إلى أن يكون معطى لنا. وهنا تبدو المفارقة بجلاء: فالعاطفة التي كانت على الدوام تعتبر ذاتية حصراً أصبحت تدعو هي أيضاً إلى موضوع خاص بها وان يكون هذا الموضوع متسقاً مع الذات العقلية كاتساقه مع الفعل الفكري.

وبالرغم من ذلك فإن القيمة ليست هي التي تستند إلى العاطفة بل ان العاطفة هي التي تستند إلى القيمة. هناك كائن قيمي مستقل عن الشخص، وهو يقع فيما وراء العواطف التي يشعر بها، وهذا الكائن القيمي لايتبدل بتبدل هذه العواطف، وان دور العاطفة يرجع إلى كشف النقاب عنه أمامنا، وان اتفق له أحياناً ان أخفاه عنا. ليست القيم علاقات، بل هي كيفيات يمكن ان ندركها بالعاطفة من حيث علاقتها بنا. ثم ان القيم ذوات لاعقلية وليس في وسع العاطفة المحضة إدراكها في شكلها المنفصل، بل انها تشكل من حيث علاقتها المتبادلة تسلسلاً هو أساس التفضيل.

لقد أراد (شلر) وضع فلسفة تتذوق الواقع الانساني المشخص وتتميز بالعناية التسلسلية وبمعارضة كل ميتافيزياء بنائية،

وكل أنماط المذهب العقلي اللاشخصي المجرد. أراد ربط المرء المشخص بتعالٍ يجاوزه ويعينه على إقامة نظام موضوعي بوصف ترجيحاته الشخصية أو الذاتية فنقل فكرة (هوسرل) حول حدس الذوات الى مجال الحياة العاطفية ورأى ان حقل الذوات اللاعقلية مجال قبلي مادي معاً. وقد أعاد (شلر) الى العاطفة اعتبارها بعد تنكر (كانت) لها. ووجد أن حدس القيمة يبطن بحدس يتناول درجات القيم ونظامها، حدس بعمل الترجيح والتحبيذ، أو النفور والاستهجان. وهذه الحدوس، على اختلافها، تخضع لبداهات تتيح إقامة نظام قيمي وحيد على نحو قبلي سابق للتجربة.

يميز (شلر) أربعة مستويات قيم هي:

١ ــ المستوى الأدنى: مستوى قيم الموائم والمنافي.

٢ ــ مستوى القيم الحيوية، وتشمل مثلاً قيم المتميز والمبتذل، النبيل والعامي، الصحيح وغير الصحيح.

٣ ــ مستوى القيم الروحية: وهي القيم الجمالية، والحقوقية والعقلية، وتنتظم في الثقافة.

٤ ــ مستوى القيم الدينية: وقوامها المقدس، وهي تتصل

بموضوع الله والأشخاص، وتهيمن على سائر القيم، لأنها هي أساسها كله.

ومن شأن هذه اللائحة أن تنم كل قيمة فيها عن خضوعها إلى مبدأ أعلى، هو مبدأ القيم الدينية. ونحن نضل إذا حسبنا أننا نستطيع تسويغها بالاستنتاج العقلي، لأن أساسها هو عاطفة الترجيح القيمي، وهي في نظر (شلر) حادث راهن. ولذا فإن تسلسل القيم لايبتكر بل يكتشف. وقد يفطن مراقب إلى أن التصنيف السابق لايتضمن القيم الأخلاقية. والحق أن الفيلسوف لا يربط الحياة الأخلاقية بنظام واحد معين من أنظمة القيم. بل يرى أنها ترتبط بالأفعال، كل الأفعال، التي تنزع إلى تحقيق قيمة إيجابية أو إلى ترجيح قيمة من مستوى أعلى.

ان بين القيمة والوجود علاقة وثيقة. فوجود قيمة إيجابية هو قيمة إيجابية. ووجود قيمة سلبية هو قيمة سلبية. ولاوجود قيمة سلبية هو قيمة إيجابية. ولاوجود قيمة إيجابية هو قيمة سلبية.

ولكن (شلر) يحط من شأن الارادة، ويعتبرها ملكة عمياء لا تبصر القيم ولا تصبح إرادة أخلاقية إلا بالتطلع إلى تحقيق قيم تسبق بوجودها وجود الارادة. وهنا نجد (شلر) يبتعد عن (كانت)

ويدنو من المذهب السقراطي القائل بأن أساس الارادة الأخلاقية هو المعرفة المسبقة بالخير. ولكن (شلر) يخالف (سقراط) ذا الموقف العقلي ويلح على أننا لا ندرك القيم إلا بحدس إنفعالي.

ومن هنا نلمس حرص (شلر) على توضيح دقائق نظريته في القيمة وإتمامها بنظرية «فنومنولوجية» في التعاطف والحب. وعنده أن للنية الانفعالية طبقات كثيرة يشغل الحب أسمى منازلها. فالتعاطف بالمعنى الصحيح هو الذي يسهم به شخص بفرح شخص آخر أو بحزنه من غير أن يتوحد معه. وهذه العاطفة تختلف عن العدوى الانفعالية التي تخضع الناس جميعاً إلى هيجان جمعي شامل ـــ يستوي في ذلك حال الفرح والمرح، كما في مدينة الألعاب، أو حال ذعر الجماهير في كارثة من الكوارث. نعم، ان الحب، كالتعاطف، يتجه بالدرجة الأولى إلى الشخص، ويحافظ على فردية كل انسان من الذين يجمعهم ويربطهم ويؤلف بينهم. ولكن الحب؛ على نقيض التعاطف، يدرك القيمة الايجابية التي يتحلى بها شخص المحبوب، حتى ولو لم يحقق هذا الشخص بعد ذاته كلها. وعلى هذا النحو يعمل الحب على انبثاق القيمة العليا في الموضوع المحبوب، وكأن هذه القيمة «تفيض» من المحبوب.

ولذا يكشف الحب عن القيم الخاصة المنفردة في شخص المحبوب، ويتميز الحب بأنه جلاء ووضوح، على عكس الرأي الذائع القديم الذي يعتبر الحب «هوى أعمى». وإنما يتحقق أسمى أشكال الحب الموجه إلى الأشخاص الروحيين المنفردين، يتحقق في حب الله، والله هو الشخص اللانهائي. وبذا يتم اتصال نظرية (شلر) في الحب بنظريته في تسلسل القيم من جهة، وبرأيه في فلسفة الدين من جهة أخرى.

والواقع ان (شلر) يعتنق مبدأ مذهب شخصاني تسلسلي ينطلق من تأمل منزلة الشخص الانساني في نظام العالم. ويذهب إلى أن نظام الكون، ومنزلة الانسان، ومشكلة الله، مسائل ثلاث يطرح بعضها بعضاً، ويتمم بعضها بعضاً. يقول: «ان وعي العالم، ووعي المرء ذاته، ووعي الله، تؤلف جميعاً وحدة بنيوية لاتنفصم»[١].

وقد رفض (شلر) حلين ميتافيزيائيين تقليديين: أحدهما حل «النظريات السلبية» التي تنحدر بالانسان إلى أدنى أشكال

---

(١) شلر: وضع الانسان في العالم ــ الترجمة الفرنسية بقلم دوبوي ص ١١٣.

الكائن، فتجعل الفكر مثلاً نتاج حوادث فيزيائية ــ كيميائية. والآخر حل «النظريات المدرسية» التي تمضي في التقليد الافلاطوني وتمنح الفكرة أو المثل قوة أصيلة تربط كل واقع بالله على اعتباره روحاً خالصة. فالنظريات السلبية تخون أصالة الفكر. والنظريات المدرسية تعجز عن تفسير ضعف الفكرة ووهن المثل. ولايمكن أن تفسر الفاعلية والنشاط إلا باللجوء إلى طاقة الأشكال الدنيا من أشكال الواقع.

غير ان (شلر) يجاوز الحلين السابقين، وينقض الايمان التقليدي، ويرى أن الله «صيرورة»، وأن الانسان «إنما يدرك في ذاته مبدأ العالم، وأن هذا المبدأ يتحقق في ذات الانسان». وبلفظ آخر، ان (شلر) يذهب مذهب (سبينوزا) و (هجل) في القول بأن الكائن الأول يعي ذاته في الانسان، وينتهي إلى فكرة ان الانسان والله يظهران ظهوراً متبادلاً بإنخراطهما في جو ميتافيزيائي يؤلف بين التيارين المتعارضين، ويقيم ضرباً من وحدة الوجود بالمعنى الأوسع، ضرباً من الشخصانية. وهذا يعني أن الله، أو (الفكر) يوجد على «حال التحقق» وحسب، وانه ينمو «بتجليه في تاريخ الفكر البشري، وفي تطور الحياة الكونية».

ان للشخص في فلسفة (شلر) دوراً أساسياً في إنجاز جميع القيم. فالشخص في نظره مفهوم يقع فوق الشعور الذي قد يحتازه المرء عن نفسه أو عن أحواله. والشخص هو الفعل الذي به تحققه القيمة. ولكن هناك أشخاصاً أعلى من الأشخاص الفرديين. هناك أولاً أشخاص جمعيون، كالأمة، أو الانسانية. وفوق هؤلاء يوجد الشخص الالهي الذي تمثل ذاته في الطيبة الكاملة، وحيث تمتح منه جميع القيم الخاصة أصلها ومسوّغ وجودها.

٩ ــ هارتمان

انطلق (نيقولا هارتمان) من فنومنولوجية (هوسرل) ونظر إلى طريقتها نظرته إلى أداة عمل ولكنه رفض مذهب (هوسرل) في الإرجاع المتعالي الذي يضع العالم بين قوسين ويبقيه كذلك، وأخذ عليه أنه يبيت حكماً مثالياً مسبقاً يمنعه من وصف المعرفة وصفاً تاماً. وهنا يقترب (هارتمان) من (شلر) ولكنه ينظر من زاوية أخرى فنجده يعارض بآن واحد (هوسرل) و (شلر) من حيث أنهما يعتبران الحادث أو الظاهرة ذات الواقع، ويريان أن الفنومنولوجيا هي الفلسفة. أما هو فإنه يرى أن الظواهرية ليست سوى طرائق

وصول إلى الكائن، وان الفنومنولوجيا مرحلة أولى في صعيد البحث الفلسفي، وأن لا مندوحة من القيام بعد مرحلة الوصف الفنومنولوجي بمسعى آخر يسميه فيلسوفنا الريبية «البيرونية» من شأنه أن يثير المسائل، ويطرح المشكلات، فتعمد الانتولوجيا إلى حلها.

وقد أتاح تحديد الطريقة الفنومنولوجية على هذا النحو أن يقف موقفاً ميتافيزيائياً يقرب بعض القرب من الانتولوجيا التقليدية. غير أن آثاره تظل آثاراً وصفية بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة. وان نزعته الميتافيزيائية الواقعية تتفاعل مع النهج الفنومنولوجي. يقول في مطلع كتاب «مبادىء ميتافيزياء المعرفة»: «ان الأبحاث الآتية تنطلق من فكرة أن المعرفة ليست إبداع الموضوع، ولا إنتاجه، ولا توليده، كما يزعم أنصار المثالية الحديثة. وإنما المعرفة إدراك شيء موجود قبل أية معرفة، وبصورة مستقلة عنها»[1].

قال (كانت): «لا ميتافيزياء بدون انتقاد». وقد أقر

---

(١) هارتمان: مبادىء ميتافيزياء المعرفة ــ الترجمة الفرنسية بقلم فانكورت ج ١ ص ٣٨.

(هارتمان) هذا الرأي وأكمله بقوله: «لا انتقاد بدون ميتافيزياء». وقد دحض في كتابه «بنية العالم الواقعي» الموضوعة الاحدية التي حملت المذاهب الفلسفية على إرجاع مستويات الواقع، على اختلافها، إلى أحد هذه المستويات، وجعلته مستوى متميزاً على وجه تعسفي. وذهب إلى أن من الواجب تحليل هذه المستويات قبل وصفها وصفاً منهجياً مادامت هذه المستويات ماثلة في وجود الانسان وفي المجتمعات الانسانية معاً. وعندما سبر (هارتمان) غور التمييز التقليدي الذي يفصل الطبيعة عن الفكر خلص الى القول بأن في الواقع أربعة مستويات هي: اللاعضوي. العضوي. الروح. الفكر. وعنده ان كل مستوى من هذه المستويات يتعلق بآن واحد بالمستوى الأدنى، ويستقل عنه. ومن هنا تتألف وحدة مرنة تضم مستويات متسلسلة من غير أن تهمل بعضها، وتستأثر ببعض.

ويبقى الفارق الرئيسي بين (هارتمان) و(شلر) هو تصور الشخص. يرى (شلر) ان الشخص قد ينفصل عن الذاتية وعن الفرد القائل «أنا» Je وان الشخص مفهوم قيمي محض. أما (هارتمان) فإنه يعتبر أن للكائن الأخلاقي طبيعة مزدوجة. فهو فاعل

Sujet وشخص. ولذا فإنه بهذا الاعتبار ذو علاقة مزدوجة: فمن حيث أنه فاعل كائن في عالم الأشياء انه «أنية» أو «ذات» Moi مقابل «غير الأنية» أو «غير الذات» Non - Moi. أما من حيث أنه حامل القيم فإن له علاقة بعالم الأشخاص الآخرين. فهو «الأنا» مقابل «أنت». وإذ يقول قائل «أنا» يكون مذ ذاك شخصاً. وعلى هذا فإن الشخص ليس وحدة أفعال قيمة وحسب. بل ان الشخص يولد في الفاعل من جراء أن القيم لاتُكره الفاعل وتلزمه، ولكنها بالاضافة إليه مثل أعلى يتمتع بحرية تحقيقه. وهذه الحرية تضع المرء على قدم المساواة مع قدرة الكائن الميتافيزيائية. وعندما يحقق الفاعل قيمة يغدو حامل قيمة خاصة، ولكنه لايطابق القيمة التي كان يتطلع إليها. مثال ذلك: انني عندما أحسن إلى بائس إنما أتطلع إلى خيره، ولكن «أنيتي» Moi أو بالأحرى «أنا» ي Je هي التي اكتسبت قيمة أخلاقية وصارت شخصاً[1].

صحيح أن الشخص في فلسفة (هارتمان) مثله في فلسفة (شلر) يكتشف القيم اكتشافاً ويضعها موضع العمل ولكن

---

(١) هارتمان: الأخلاق الفصل ١٩ «ف» و «ج».

(هارتمان) لا يفصل الشخص عن الموجود الفردي. وهو يأبى ان يوجد شخص أعلى من الأشخاص، أي شخص مجموعي مثل الشعب، أو الدولة أو الانسانية فهذه الكائنات لاتتمتع بالشخصية اللهم إلا مفهوم الشخصية التي يعيرها الفرد لها. وكذلك لا يوجد في نظر (هارتمان) آله شخصي، لأن علاقة القيمة بالواجب إنما تتضح في الشعور الفردي ذاته. وعلى هذا نجد فيلسوفنا يضحّي الدين في سبيل الأخلاق.

ان الكائنات الميتافيزيائية المجردة كائنات عاجزة بذاتها. ولذا يترتب على الانسان أن يحققها على الرغم من سؤال يدور حول معرفة هلاّ يستمد الفاعل من هذه الكائنات ذاتها قدرته على تحقيقها؟ لقد نظر (هارتمان) إلى علاقة الغاية بالارادة، ووجد أنها مثل علاقة القيمة بالواجب: فلابد من أن تكون القيم مقتضيات تفسح أمام الـ (أنا) مجال حركة كافية تستطيع أن تحققها في حيز الواقع. وأن الواجب لاينفصل في وجودنا عن نزعة تشرئب إلى القيمة. وما كرامة الانسان إلا أنه يحوّل الواجب إلى واجب عمل. وبذا تتحول نظرية القيم الى مذهب وجودي.

يقول (لافيل): «هنا نلفى، بتعبير جديد، ولغة جديدة،

الانتقال من الذات إلى الوجود كما اعتدنا أن نراه في الميتافيزياء المدرسية. بيد أن هذا الانتقال لايجري تبع ضرورة منطقية كما هي الحال في البرهان الوجودي على الأقل، وإنما هو عمل فاعل فردي تسيّره القيمة. ولعل هذا الرأي ــ بوجه من الوجوه ــ يمثل صميم نظرية القيم، وربما سر كل إبداع»[1].

١٠ ــ شترن

يمثل (وليم شترن)، أحسن مايمثل، الفلسفة الشخصانية الألمانية القائلة بتسلسل القيم من حيث أن هذه القيم يضطلع بها أشخاص مختلفون يؤلفون بدورهم نوعاً من سلّم تسلسلي. ويرى (شترن) أن هناك (كوجيتو) قيمياً هو: «اقدّر، إذن أنا موجود». فالفاعل يكوّن ذاته إذ يطرح كائن القيمة. وقد ميز الفيلسوف القيم بالذات عن قيم الاشعاع وعن القيم ــ الوسائل المستخدمة في سبيل القيم بالذات. ويبدو أن أصالته تتجلى في قوله أن (الأنا) مركز عالم القيم، وأن لها قيمة خاصة تعرب عن موهبة الفاعل

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ١١٢.

الخاصة ، ولكن الفاعل لا يستطيع إنجازها إلا باضطلاعه بالقيم التي تأتي إليه من خارج اضطلاعاً يتفاوت بتفاوت درجة قدرته وفضيلته . وقد شاء (شترن) ان يدل بكلمة خاصة هي «التشوف» Introception على الفعل الذي به نعتنق قيماً غريبة عن أغراضنا الخاصة ، ومثلاً الأم التي يدفعها حب الأمومة إلى اعتناق كل مايتصل بطفلها . ومن البيّن أن ذلك هو شرط ارتقائنا في سلّم القيم . ومن خاصة العبقري أنه يستخدم على الدوام غايات تتجاوزه : فالشخص إنما يتجاوز ذاته دوماً عندما يعمل على بلوغ تلك الغايات . وبذا يتضح عمله إذ يضحي بنفسه في سبيل الوطن ، أو الانسانية ، أو الدين . وفي هذا التشوف أو الاضطلاع بهذه الغايات العليا يجب علينا ألا نقول بأن تلك الغايات تصبح غاياتنا بمعنى أنها تغدو منذئذٍ جزءاً من كياننا بل ان نقول أننا ننخرط في تحقيقها . ونحن نطالب بقسطنا منها ، وننحاز لها : إننا نشارك في إنجازها . ولكن (الأنا) تمتح منها غنى عندئذٍ بدل ان تخنع لها . والأمر دوماً هو بالنسبة لكل انسان أمر ان يعمل بحسب موهبته : وهو لايبلغ ذلك إلا ببذل جهد يرمي إلى تحقيق أفضل مايستطيع تحقيقه .

١١ ــ الذرائعيون

بيرس

استعمل (شارلز ساندرز بيرس) في مقالة بعنوان «كيف نوضح أفكارنا» كلمة الذرائعية قائلاً: «انظروا إلى النتائج العملية التي نحسب أن في وسعنا الحصول عليها من موضوع تصورنا: ان فكرتنا عن هذه النتائج هي قوام تصورنا الموضوع، كل الموضوع». فإذا أردنا جعل أفكارنا واضحة وجب علينا اضفاؤها على الظواهر والتساؤل عن التنبؤات وعن قواعد العمل التي تتيحها. ولذا فإن كاشف الحقيقة هو استخدامنا لها، أي إمكان ضبطها برقابة تجريبية. وهذا هو جوهر القيمة بوصفها حقيقة.

ففي وسعنا ان نعتبر الموقف الذرائعي، ولعله خير مايمثل التفكير الانكلو ــ امريكي، نظرية قيمة حين يرى أن برهان الحقيقة لايتجلى في مطابقة الواقع الخارجي، ولا في اتساق الحقيقة مع مقتضيات الفكر، وإنما يمثل في تجربة قيمة هذه الحقيقة تجربة مباشرة. يقول (بيرس): «ان فكرتنا عن النبيذ لاتعني شيئاً إلا ما

له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة» وكذلك إذا **قلنا عن شيء ما إنه صلب فإنما نعني «انه لن يخدش بوساطة مواد** أخرى كثيرة» . ففكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة . وان المعرفة الصحيحة تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع . ولا يمكن ان يكون للفكرة معنى إلا من خلال سلوك عملي ممكن تستطيع الفكرة أن تنظمه أو تؤدي إليه . وليس يلزم أن تؤدي الفكرة بالضرورة إلى تحقيق حسي مباشر ، وإنما يكفي ان تهب سلوكنا معنى . مثال **ذلك الصدق باعتبار فكرته معياراً يوضع نصب الفكر** . فبالرغم من خلو هذه الفكرة بذاتها من مضمون حسي مباشر إلا أنها تحثنا على ان نظل نضيف إلى معلوماتنا . ويكمل (بيرس) نظريته بقوله : ان كل فكرة إنما تخلق إمكاناً لسلوك منظم ذي صلة بما تعبر عنه تلك الفكرة . ومن ثم تفسر كل فكرة في النهاية على أنها «عادة» . وهذه العادات باعتبارها تفسيرات لأفكارنا هي «المرشدات إلى العمل» ، وأفكارنا إنما تجد الحياة والتعبير المنسق في طرائق سلوكنا المعتاد»[1] !

---

(١) فؤاد كامل وزميلاه : الموسوعة الفلسفية المختصرة . مادة بيرس .

١٢ ــ وليم جمس

جائز ان نميز في تفكير (وليم جمس) ثلاث مراحل رئيسية كان في أولاها مهتماً بعلم النفس وفي الثانية ذائداً عن الذرائعية وفي الأخيرة معنياً بنوع من الفلسفة الواقعية تعرف باسم «الاحدية المحايدة».

كره (جمس) اسم الذرائعية (البراجمايتزم) ولكنه اعترف بأن أوان تغييره قد فات. وذهب إلى أن منهجه يعتبر ان الحقيقة اختراع شيء جديد، لااكتشاف شيء موجود، وان مقياسها ماثل في مدى نفعها في دنيا العمل، وليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج. وقد حسب كثيرون أن الحقيقة تصور يطابق الموضوع. ولكن الحقيقة هي التصور الذي نسيغه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا إياه. انها ليست خاصة من خصائص التصور بل «عارض» يطرأ على التصور ويجعله حقيقياً، أو يكسبه حقيقته بالعمل الذي يحققه. فكأن الحقيقة على هذا النحو اختراع اكثر منها اكتشافاً. ولئن ذهب (كانت) إلى أن الحقيقة تتبع بنية العقل فإن الذرائعية تضيف بأن بنية العقل ذاتها نتيجة إقدام بعض العقول الفردية، أي العقول التي اخترعت المعاني والمبادىء.

ان مثلاً من المثل الانسانية لايتمتع «بأحقية» مطلقة. وكما حاربت قوانينا الحاضرة وعاداتنا القوانين والعادات الغابرة وانتصرت عليها فإن هذه القوانين والعادات الحاضرة حالياً سوف تهزم أيضاً بسبب مايقوّم النظم الحديثة. ولابد من أن تتطور المثل وتتنوع وتكثر وتتضارب. وان الفيلسوف، من حيث أنه فيلسوف، أقدر من أي فرد آخر على تحديد أي العوالم خير في الحياة الواقعية لأنه يرى حقيقة المسألة أكثر من جمهور الناس، ولكنه لايستطيع أن يختار الأحسن والأفضل إلا اذا خبر بتجربته تعدد المثل العليا، وأيّد هذه التجربة بتجربة غيره، واستعان هو وغيره على دعم تجاربهم الأخلاقية بسائر التجارب القيمية، ولاسيما التجربة الدينية.

وقد حرص (جمس) على إبراز كثرة أشكال القيمة، وتعدديتها، كما أبرز قيمة الشخص وأرجع القيمة ذاتها إلى هذا التدفق الغني بإمكانات لانهائية، والتي يترتب على الشعور أن يستمر في إنجابها. ولم يشأ (جمس) ان يحكم على القيمة تبع المبدأ الذي تصدر عنه، بل بحسب النتائج التي تنبثق عنها. وقد قاده تعلقه بالتجربة المشخصة إلى تحديد ثلاثة كواشف للقيمة هي أولاً كاشف متعة تنير في الوقت ذاته الحياة الداخلية. وكاشف رضى

منطقي يتحقق باتساق عناصر الشعور كلها، ثانياً. وأخيراً كاشف الخصب العملي.

ويعلّق (لافيل) على هذه النظرية قائلاً: ان هذه المتعة إشارة قد تكون خادعة. وهذا الاتساق الداخلي يحتاج إلى مبدأ داخلي يستند إليه. وهذا الخصب العملي عرضة دوماً إلى أن ينحل إلى منفعة مرئية ومادية. وكثيراً ماتتحقق النتائج الناجمة عن القيمة على حساب القيمة ذاتها بأكثر منها تحققاً يؤلف قوام القيمة ذاتها[1].

١٣ ــ ديوي

ارتبطت الذرائعية بعد (وليم جمس) بخلفه (جون ديوي) الذي وصفه (برتراندرسل) بأنه الفيلسوف الحي القائد للفلسفة في أمريكا[2]. وقد امتد نفوذه من الفلاسفة إلى طلاب التربية والجمال والنظرية السياسية.

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ص ١٣٠.

(٢) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية ــ الترجمة العربية ج ٣ ص ٤٧٦.

أقر (ديوي) تعريف الحقيقة كما جاء على لسان (بيرس) بقوله: «الحقيقة هي اتفاق منطوق مجرد مع الحد الأقصى المثالي الذي يشرئب استقصاء لانهائي إلى أن يذهب بالعقيدة العلمية نحوه» وهذا يعني أن الحقيقة تقريب متزايد الصحة يفوز به الواقع إبان التجربة. ولابد من مراعاة الجانب الاجتماعي في تقدير الحقيقة، حتى يصبح الاجماع كفيل صدق الحقائق التي يحصل المجتمع عليها بالطريقة الذرائعية. ان الأفكار، كل الأفكار، أدوات في خدمة الحياة، أي الحياة في مجتمع راهن معين. ولذا فإن القيم الأخلاقية والدينية لاترتكز إلا إلى أسس العلاقات الطبيعية في صلات الناس بعضهم ببعض في المجتمع المشخص.

عاب (ديوي) على الفلسفة في القرن التاسع عشر انها موضوع أكاديمي بعيد عن الحياة، لايشتغل به إلا أساتذة جامعيون، ولا يكاد رجال الشؤون العملية يكترثون به إلا قليلاً. وقد أوجب على الفلسفة أن تكون انسانية المنزع والهدف، وان يكون حكمنا عليها في ضوء تأثيرها الاجتماعي أو الثقافي بدل الاجترار الغيبي أو الميتافيزيائي. فعلى الفيلسوف أن يذكر، بادىء ذي بدء، انه كائن بشري مثل سائر الناس، وان لأفكاره واستدلالاته مصادر

طبيعية، وأغراضاً طبيعية. والتفلسف طريقة من طرق السلوك الانساني الجاري في سياقات محددة. ولذا يترتب علينا أن نقدّر قيمته بقدر مواجهته الظروف التي كانت هي ذاتها مصدر نشأته.

آمن (ديوي) إيماناً قوياً بفكرة التطور. واتخذ مفهوم النمو محور فكره الفلسفي. ورأى ان الذهن والجسد كليهما عضو متطور ينفع في معترك الحياة. وقد ساقته هذه النزعة الطبيعية إلى نقد النظرة الممجدة إلى الكون، نظرة المثاليين والعقليين، واعتبارها اعترافاً بالعجز عن السيطرة على جريان الأشياء التي تمس البشر بوجه خاص. وكذلك فإنه يرفض «إرادة» (شوبنهور) و«وثبة» برغسون، ويقول انهما قد توجدان، ولكن ليس ثمة أية حاجة لعبادتهما. وان الالوهية فينا، وليست في تلك القوى الكونية الحيادية بذاتها. وقد هبط العقل من برجه العاجي، حيثما كان يؤثر من حيث أنه محرك ثابت لا يتحرك، وأنه خير اسمى يتطلع إليه الكون متلهفاً، وجلس بعد هبوطه في مقعد إدارة دفة القضايا البشرية. ومن هنا يترتب علينا أن نؤمن بالأرض، وأن نرد الميتافيزياء ونعتبرها صدى اللاهوت، وتمويهاً يستره ويخفيه عن العيان، كما فعل «الوضعيون» من أمثال (بيكون) و (هوبز) و (سبنسر) و (مل).

علينا ألا ندرس «أحوال الشعور» كما حسب (جمس)، بل أنماط الارتكاس. فالدماغ هو أولاً أداة تحدد ضرباً من السلوك، لا طرازاً من معرفة العالم. والفكر هو آلة إعادة التكيف والمؤالفة. انه عضو كالأطراف والرئة والأسنان. وقد اخطأ الذين ظنوا أن الأفكار تماس أو تجارب داخل عملية الإحكام أو المواءمة. وليس الإحكام نفسه احكاماً سلبياً أو مؤالفة (سبنسرية) مادامت المؤالفة التامة مع البيئة تعني الموت. وان المسألة الفلسفية لا تلخص في سؤالنا: كيف نتوصل إلى معرفة العالم الخارجي، بل في سؤالنا كيف نستطيع مراقبة هذا العالم الخارجي ونعيد صنعه، ولأي هدف أو غرض؟

ان التفكير نشاط إنساني يستند إلى معطيات الكائن البيولوجي. وهذا التفكير ينطلق لدى تصدع العادات السلوكية المألوفة. وقد عزف (ديوي) عن ترجيح جانب مشكلة الصدق في الفلسفة، واستعاض عنها بمشكلة القيمة. ولم ينظر إلى القيمة من الزاوية الانتولوجية الهادفة إلى إسباغ حلة شرعية على العمل. وإنما ذهب، على العكس، إلى أن للقيمة سمة أداتية خالصة. وما الانسان في نظره إلا كائن بيولوجي واجتماعي. وليس للقيم لديه

سوى معنى واحد هو معنى النجوع. بل ان القيم الروحية ذاتها لاتتصف بصفة الاستقلال، ولاالأصالة لأنها لاتزيد عن أن تكون تعبيراً عن إخفاق يستهدف تمويه إخفاقنا على صعيد الواقع. وبينا يهبط النظر الديني والنظر الميتافيزيائي من القمة إلى مادونها فإن الفكر الذرائعي ينهض من القاع صاعداً.

إن واقع القيمة واقع راسخ في كيان الانسان من الناحية النفسية. ولكنه لايرسخ في عواطف الناس أو هيجاناتهم وإنما تمتد جذوره إلى اهتمامهم وهم يسعون للتوفيق بين أنواع اهتمامهم توفيقاً ناجعاً على مستويات العمل. وليس الخير غائية مثالية لهذه المستويات العملية، بل هو هذه المستويات ذاتها بوصفها ناجعة متسقة.

أعجب (رسل) بـ (ديوي)، وأعرب عن احترامه له فضلاً عن خبرته الشخصية برقة شمائله. وود لو يوافق موافقة تامة على جميع آرائه، ولكنه اختلف معه في استعاضة (ديوي) عن الحقيقة بالتحقيق، وفي بنائه الصدق على دلالة النتائج العملية، واعتباره النجوع اعتقاداً وقوله بصدد حادثة ما في الماضي ان الاعتقاد بها يكون اعتقاداً حسناً أو سيئاً لاطبقاً لوقوع الحادثة بالفعل، بل

طبقاً للنتائج المترتبة على الاعتقاد. وقد صاغ نقده حين حكى الموقف الذرائعي في الحال البسيطة الآتية: هب ان إنساناً قال لي: هل شربت قهوة في فطورك هذا الصباح؟ ان الرجل العادي يستعين على الاجابة عن هذا السؤال بمحاولة أن يتذكر ماحدث. أما إذا كان من أتباع (ديوي) فإنه يتريث حتى يتصور أولاً أنه يعتقد أنه شرب القهوة في فطوره، ثم يرى مايترتب على هذا الاعتقاد من نتائج، ان كان ثمة نتائج. ثم يعود فيتصور أنه يعتقد أنه لم يتناول قهوة في فطوره، ثم يرى مايترتب على هذا الاعتقاد الجديد من نتائج، ان كان ثمة نتائج. ثم يأخذ بعدئذ في الموازنة بين هاتين المجموعتين من النتائج ليرى أي الاعتقادين أدعى إلى الرضا وأجلب للاطمئنان! وإلا اعترف بأنه لايستطيع أن يجيب عن هذا السؤال[1]

١٤ ـــ برّي

يرى (رالف باتن برّي) أننا نستطيع أن نعرف ميدان

---

(١) رسل: المصدر السابق ص ٤٨٥ و د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ـــ القاهرة ص ٢٧٦.

تخصص أي انسان من الكلمات التي يستعملها بدقـــة. فالفيلسوف المعني بنظرية القيمة يمتاز بأن أكثر الكلمات حظاً من اهتمامه هي كلمة قيمة وهو يستعملها بدقة على خلاف من عداه ممن يستعملون هذه الكلمة جزافاً.

يقـول: يسأل بعض الفلاسفـة، لسوء الحظ، سؤالهم الخاص بالقيمة على النحو الآتي: «ماالذي نعنيه بالقيمة ؟» أو «ماذا يعني الانسان بالقيمة ؟» وكأن هذا المعنى قد تمّ تحديده، ولم يبق إلا توجيه النظر إليه فقط. وقد تعود أولئك الذين يتناولون الموضوع بهذه الطريقة أن يتخذوا تعريفاً مقترحاً للقيمة بقولهم: «ولكن ليس هذا ماتعنيه القيمة»، أو قولهم «ليس هذا مايعنيه الانسان بالقيمة». والحقيقة أنه لايوجد معنى ثابت عام كهذا. فمختلف الناس يعنون أشياء مختلفة في سياقات مختلفة. والمشكلة ليست في اكتشاف معنى راهن، إذ ماأكثر المعاني الموجودة. ولاتحل المسألة عن طريق عدّ وسرد هذه المعاني الكثيرة وحسب، إذ أدت القواميس المطولة هذه المهمة. فهي تحصي كل هذه المعاني المختلفة التي تظهر في الأدب وفي الكلام العادي. أما نظرية القيمة فتبحث عن معنى راجح مفضل. والمشكلة هي «أن نعطي معنى

للاصطلاح، إما باختيار معنى من معانيه الموجودة بالفعل، وإما بخلق وابتكار معنى جديد»[1]. وغير خاف ان في وسع الانسان أن يجعل الاصطلاح يعني أي شيء تريده، ولكن هذا لن يدفع بالمعرفة قدماً، ولن تكون له أهمية. أما التعريف الذي يقترحه (برّي) فهو مايلي: «ان الشيء، أي شيء، له قيمة، أو يعتبر قيماً في المعنى الأصلي الجوهري الجامع عندما يكون موضوع اهتمام أو نفع أو شغف من أي نوع، أو أي شيء هو موضوع اهتمام أو نفع، فهو، من ثم، قيّم بذاته» وعنده أن القيمة تعرف بالقياس إلى الجدوى. والجدوى هي سلسلة من الحوادث يتحكم فيها توقع نتيجتها. ويقال: ان الشيء يكون موضوع جدوى عندما يؤدي توقعه إلى القيام بأفعال تنتظر تحقيقه أو عدم تحقيقه.

ومما يميز كل فكر حي هو أن يكون مع بعض الأشياء، ضد بعضها الآخر. وليس هذا الـ «مع»، وهذا الـ «ضد» يكافئان «نعم» أو «لا» في مضمار المنطق أو المعرفة. ذلك أن الانسان قد يقول كارهاً «نعم»، أو يقول كارهاً «لا». أما «مع» و «ضد»

---

(١) رالف بارتن بيري: آفاق القيمة ــ ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام ــ القاهرة ١٩٦٨ ص ١٣.

بالاعتبار القيمي ، أي الاهتمام ، فإنهما تبدوان في أشكال كثيرة : الرغبة والنفور ، الطلب والهرب ، السرور والمقت . فما يجعل للشيء قيمة هو أن يكون ذلك الشيء موضع اهتمام الانسان ، أو مصدر نفعه ، أي أن تقوم بين الانسان والشيء رابطة ، وان يتوافر موقف حركي ــ انفعالي ، موقف ذرائعي ، يقفه الفاعل ويكون موضوع الاهتمام من جراء ذاته قيمة .

ان كلمة القيمة لاتتحلى بمعنى إلا اذا دلت على علاقة ، ولا علاقة إلا عندما يربط شيء بشيء آخر . ولذا فإن القيمة ليست موضوعية خالصة ، ولا ذاتية محضة ، بل هي حلقة تصل الشخص بموضوع ، وتشير إلى اهتمام فرد أو أكثر من الناس بموضوع . ان القيمة تشير الى تلك الناحية من الحياة الانسانية التي تعودنا أن نستعمل لها الكلمات المباركة . وهي تشير أيضاً إلى دلالات أخرى ، وتستعير المعنى البرّاق لصفات مثل : «الخير» و «الأحسن» و «الحق» و «الوجوب» و «جدير» و «جميل» و «مقدس» و «عادل» وأسماء مثل «السعادة» و «الرفاه» و «الحضارة» . وهي تشير إلى اسم مشترك لما تسميه هذه الكلمات ، أو إلى محاولة إيجاد اسم مشترك . وهي من بين الكلمات التي لها مثل هذا المعنى البرّاق ، والتي

تصلح، من ثم، علامات متميزة. وتعتبر كلمة قيمة أحسن كلمة تشير إلى المعنى بتوسع ومرونة.

أضف إلى ذلك ان كلمة «قيمة» مريحة نحوياً، وطيعة أيضاً، إذ لها اشتقاقات الاسم والصفة والفعل. فتستطيع ان تتحدث عن «القيم»، وعن ماهو «قيّم» وعن فعل «التقويم»[1]. وقد تعمق (برّي) حسنات هذه الكلمة واشتقاقاتها، ومحاذيرها. وأوضح موضوع الاهتمام، وهو قوامها كلها، أو الجدوى، ونظر في طرائق الاهتمام، وفي تجلي السلوك القيمي في مجالات الأخلاق وضروب التنظيم الاجتماعي والثقافي والسياسي والحقوقي والاقتصادي والعلمي والجمالي والتاريخي والتربوي. وعني بإيضاح صلة القيمة بالميتافيزياء، ووجد أن الخير الأسمى هو المكافئ الذرائعي لفكرة (الله) عند الفلاسفة الميتافيزيائيين ولدى رجال اللاهوت، وهو التكامل التام الذي يدمج أنواع الاهتمام كلها في اتحاد كلي يشمل الفاعلين جميعاً. وليس هذا التكامل سوى مثل أعلى. وان في وسع كل انسان أن يهدف إلى أن يصبح عنصراً من عناصر الارادة الطيبة

---

(١) المصدر السابق ص ١٦.

الكلية، وذلك عندما لايريد إلا الأمر الذي يحقق الانسجام الكلي حين يقر هذا الأمر إقراراً كلياً[1].

١٥ ــ سانتيانا

يرى (جورج سانتيانا) أن الناس مازالوا يقصرون تأملاتهم حتى الآن على أحد أمرين هما: العاطفة الدينية، والمتعة. وان مرد ضآلة اهتمامهم بنظرية الجمال أو فلسفته يرجع إلى ضعف الحافز الذي يدفعهم إلى التفكير في هذا الموضوع من جهة، وإلى القدر القليل من النجاح الذي أصابته جهود المفكرين في معالجته من جهة أخرى.

وهو يذهب إلى أن فلسفة الجمال هي نظرية في القيمة. وقد وجد باحثون كثيرون أن الجمال هو الحق، أو انه تعبير عن المثل الأعلى، أو رمز الكمال الالهي، أو المظهر الحسي للخير. ولكن هذه الأقوال التي تثير في نفس السامع لذة موقوتة أو تحمله على التفكير لاتقدم إيضاحاً وافياً. ذلك ان القيمة تفترض، أول

(١) رويه: فلسفة القيم ــ الترجمة العربية ص ١٦٣.

ماتفترض، توافر الوعي الانساني المشفوع بالارادة. وهو وعي عاطفي لأن الملاحظة وحدها لاتكفي، وإنما ينبغي أن يوجد التذوق إلى جانبها[1].

ان القيمة تلازم التقدير، وهي لاتنفصل عنه كما أن خيراً لايوجد بدون تفضيلنا له على عدمه أو على نقيضه. فجوهر السمو وأساسه إنما هما في التقدير والتفضيل. وقد قال (سبينوزا) من قبل: إننا لانرغب في الشيء لكونه خيراً، بل ان الشيء يكون خيراً لأننا نرغب به. وقد يستطيع امرؤ ان يطلق أحكاماً لفظية على قيم أشياء بدون أن يعاني حساسية الشعور بها. وهذه الأحكام اللفظية قد تفيد في التفكير، ولكن القيمة لايمكن تحديدها عن طريق هذه الأحكام في نهاية المطاف. وسبب ذلك أن القيم في نظر (سانتيانا) تتبع من الاستجابة المباشرة للدافع الحيوي، وهي استجابة لايمكن تفسيرها، كما أنها تنبع من الجزء اللاعاقل من طبيعة الانسان. أما الجزء العقلي من طبيعتنا فإنه في جوهره نسبي إذ يقودنا من المعطيات إلى النتائج، أو من الجزئيات إلى الكليات، ولكنه لايمدنا

(١) جورج سانتيانا: الاحساس بالجمال ــ ترجمة د. محمد مصطفى بدوي ــ القاهرة، بلا تاريخ ــ ص ٤٥.

أبداً بالمعطيات التي يعمل بها. وما الضرورة التي يلفاها الفيلسوف في المذهب العقلي، من حيث هو مثل أعلى، إلا اتسام هذا المذهب بأنه يكفل له الراحة العقلية. ولذا فإن (سانتيانا) يجنح إلى استبعاد الأحكام العقلية وأحكام الواقع أو أحكام العلاقة في تعريف الجمال، قيمة الجمال. وهو لاينكر أن لاكتشاف تاريخ ظهور العمل الفني، أو اسم مؤلفه أهمية في ميادين أخرى. ولكن ذلك «لايؤثر في تقديرنا الجمالي إلا من بعيد، عن طريق إضافة ارتباطات معينة إلى الأثر المباشر الذي يولده العمل في نفوسنا. ولن تكون لهذه الظروف أية أهمية اذا لم يكن للعمل ذاته أهمية تذكر، أو إذا لم يولد الأثر المباشر في النفس»[1].

إننا نغتبط بكل إدراك حسي، ونشعر بلذة مشروعة حين نرى قدراً كبيراً من الصدق في محاكاة الواقع، ولذا فإن الصدق والواقعية خير من الوجهة الجمالية. ولكنهما وحدهما لايكفيان لأن للصدق قيمة متفاوتة في مجالي العلم والفن. فالعلم استجابة لرغبتنا في المعرفة. ولذا نطالب بأن يكون الصدق في العلم، وبألا يكون

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧.

في العلم إلا الصدق . أما الفن فإنه استجابة لرغبتنا في التسلية وفي إثارة حواسنا وخيالنا ، ولذلك فإن الصدق يدخل في الفن بمقدار خدمته لهذه الغايات وحسب .

صحيح أن الأحكام العقلية أحكام واقعية في العلم ، ولكنها تختلف عن الأحكام القيمية في الأخلاق وفي الجمال . ولابد من تمييز هذه الأحكام بعضها عن بعض على الرغم من العلاقة الوثيقة بين القيم الأخلاقية والقيم الجمالية . ومن ذلك ان «الأحكام الجمالية إيجابية أساساً ، بمعنى أنها تنطوي على إدراك ما هو خير ، في حين أن الأحكام الأخلاقية سلبية في أساسها ، أي أنها إدراك للشر»[1] . ثم ان الحكم الجمالي ينبع بالضرورة من ذات الموضوع ، ويقوم على طبيعة التجربة المباشرة ، ولا يستند البتة استناداً شعورياً إلى فكرة المنفعة التي قد تنتج عن التجربة . أما أحكام القيمة الخلقية فإنها حين تكون إيجابية إنما تقوم على إدراك واعٍ للفائدة المترتبة على التجربة . ونحن نعلم أن النفوس الجادة التي تشعر بكرامة الحياة وبأهميتها تثور ضد الفكرة القائلة بأن غاية السلوك السليم هي اللذة

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ .

لأن اللذة في نظرهم عادة إغراء تجب مقاومته، بل ان اجتناب اللذة في نظر بعضهم يؤلف فضيلة من الفضائل. والحقيقة أن الأخلاق لاتعنى بتحقيق اللذة من حيث الأساس، وإنما تعنى، في أعمق قواعدها وأقواها، بتجنب الألم. ومن شأن الأخلاق ان تنبئنا بأن واجبنا الجدي في الحياة هو الهرب من الشرور المرعبة التي تتعرض لها طبيعة حياتنا: كالموت، والجوع، والمرض، والاعياء، والعزلة، والاحتقار. وحينما يتكلم الضمير فإنه يتكلم في الحقيقة بصوت يستمد سلطانه من تلك الشرور المرعبة التي تقبع كالأشباح وراء كل أمر أو نهي أو قاعدة خلقية.

يقول (الفيلسوف): «ان تقدير الجمال، وتجسيده في الفنون، من ضروب النشاط التي لانمارسها إلا وقت العطلة والفراغ، حينما نتخلص لفترة محدودة من ظل الشر، ومن عبودية الخوف، ونتبع طبيعتنا حيثما تقودنا. وهكذا فإن القيم التي نعنى بها في ميدان الجمال قيم إيجابية، في حين وجدنا أنها كانت سلبية في ميدان الأخلاق. ولانكاد نستثني من ذلك القبح، لأن القبح ليس مصدراً لألم حقيقي، بل انه في ذاته مصدر تسلية. واذا أوحى القبح بمشاعر نفور تهدد الحياة، فإن وجوده في هذه الحال يصبح

شراً حقيقياً، وبالتالي تجدنا نأخذ منه موقفاً عملياً خلقياً. وكذلك فإن الشيء الجميل الذي يبعث على اللذة لايكون أبداً موضوع أمر خلقي حقيقي»[1].

وعلى الرغم من تمييز ضروب ثلاثة من القيم العلمية والجمالية والأخلاقية، ومن تمييز القيم الجمالية والأخلاقية عن القيم العلمية بسائق تميز أحكام القيمة عن أحكام الوجود، فإن (سانتيانا) يرى أن القيم كلها، بمعنى من المعاني، قيم جمالية. «فالعواطف والشهوات نفسها، وهي تبعث على الرضا، ونحن نجد فيها السعادة في هذه الدنيا، إنما تتخذ لوناً جمالياً حيثما نتصورها ثابتة لا تقبل الضياع أو التغيير»[2]. وعندما لا تؤدي الحقيقة إلى أية منفعة عملية تصبح المتعة التي تحدثها في النفوس متعة خيالية، وتصبح قيمتها قيمة جمالية، شأنها في ذلك شأن المنظر الطبيعي.

ويخلص (سانتيانا) إلى أن من الواجب رد القيم جميعاً إلى التذوق المباشر أو إلى النشاط الحيوي الحسي. ولايفترض المفكرون

---

(١) المصدر السابق ص ٥١.

(٢) المصدر السابق ص ٥٥.

القائلون بأن القيم الخلقية قيّمة بذاتها. وانها أسمى من غيرها، إلا من أجل «المطالب القاسية التي فرضها عليهم دفاعهم عن الدين»[1]. وفي وسع امرىء ان يتنسم هواء الربيع، أو أن يتأمل انساناً جميلاً حتى يتخلى عن ذاك الموقف الأخلاقي الصارم، ويرجع الى تصور الأخلاق من حيث هي وسيلة وحسب، لا غاية بذاتها، وانها «الثمن الذي يدفعه الانسان لكونه لم يتمّ تكيفه مع البيئة». فالأخلاق تقيد سلوك الانسان في حدود ماهو ممكن ومأمون. وما على الانسان إلا أن يزيل الخطر والألم وكل مايثير الشفقة حتى يرى اختفاء الحاجة إلى الأخلاق. وإذ ذاك يصبح من الوقاحة أن ننهى أحداً عن فعل أي شيء. وفي هذه الحياة المثالية سيشغل وقت فراغنا تنوع الطبيعة والأعمال الفنية اللانهائية، وصحبة غيرنا من البشر.

وصفوة القول، ان الجمال قيمة إيجابية نابعة من طبيعة الشيء، ونحن قد خلعنا عليها وجوداً موضوعياً. إنه، بعبارة أخرى، لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته. الجمال قيمة بمعنى أنه ليس إدراكاً لحقيقة واقعة أو علاقة. بل هو إنفعال، إنفعال لطبيعتنا

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦.

الارادية التذوقية. ولايكون الموضوع جميلاً اذا لم يولد للذة في نفس أحد. وما الجمال الذي لايهتم به أحد مطلقاً إلا تناقض في الألفاظ. وهذه القيمة الجمالية إيجابية لأنها إحساس بوجود شيء حسن أو بإنعدام شيء حسن (في حالة القبح). وهي ليست البتة إدراكاً لشر إيجابي، أي انها ليست أبداً قيمة سلبية. وان تحلينا بإحساس الجمال إنما هو مكسب خالص لاينتج عنه أي شر. وحينما لايصبح القبيح أداة تسلية، أو لايعود باعثاً على اهتمامنا، بل يصبح شيئاً مقززاً، فإنه يصبح حينئذٍ شراً إيجابياً، ولكنه في هذه الحالة لايكون شراً جمالياً، بل شراً أخلاقياً أو عملياً. فالقضية القائلة بأن الشر ليس إلا انعدام الخير هي في الغالب قضية زائفة في ميدان الأخلاق، ولكنها تصدق الصدق كله في علم الجمال. بل ان الرتابة، وفساد الذوق، وإنحطاطه، وغيرها من الأشياء التي تتصف بها الحياة الخالية من الجمال، كل ذلك ليس من الأمور القبيحة بقدر ما هو من الأمور الشائنة التي يؤسف لها.

ألا ان إنعدام الخير الجمالي شر خلقي. أما الشر الجمالي فهو شر نسبي بحت، ويعني مقداراً من الخير الجمالي أقل مما كنا نتوقع في مكان وزمان معينين. أضف إلى ذلك أن اللذة الجمالية

لاينبغي أن تكون نتيجة المنفعة التي يجلبها الموضوع أو الحدث. فالجمال خير مطلق يرضي وظيفة طبيعية، أو حاجة، أو ملكة جوهرية في العقل البشري. إنه قيمة إيجابية ذاتية، وان قيمته هي في ذاته. وبينما تتعلق وظيفة الأخلاق بتجنب الشر، والسعي وراء الخير، فإن وظيفة الجمال لذة من اللذات؛ انها وظيفة المتعة[1].

١٦ ــ كونت

عُرف القرن التاسع عشر بأنه، بالدرجة الأولى، قرن إصلاح. والحق ان معظم جهود الفلاسفة في مطلع هذا القرن إنما إنصرفت إلى معالجة المسائل الدينية والاجتماعية والاقتصادية بغية إصلاحها والسعي إلى إعادة تنظيم المجتمع على أسس «علمية». ولم يشذّ (اوغست كونت) عن هذه القاعدة، بل اعتبر أن رسالته الأولى هي رسالة اجتماعية تهدف إلى إعادة بناء الأوضاع والمؤسسات فوق أسس قوية، ودعائم متينة. وقد اظهر ان كل وضع اجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعادات الأخلاقية السائدة في

(١) المصدر السابق ص ٧٥.

المجتمع. وهذه العادات رهن بالعقائد الذائعة في الناس، وان كل محاولة إصلاح تمنى بالإخفاق حتماً إذا لم تبدأ بتنظيم الأخلاق والعادات المشتركة. وهذا لا يتمّ إلا إذا بنيت على مذهب عام يتضمن جملة من الآراء الصحيحة التي يقبلها الناس جميعاً ويعترفون بصدقها وصوابها فتكون هذه الآراء مذهباً شائعاً مقرراً مقبولاً شأنه شأن العقيدة الكاثوليكية في أوربة إبان العصر الوسيط.

أراد (كونت) إعادة تنظيم المجتمع على أسس قوية من المعرفة والعلم. وجاء بفلسفة عقلية، بل عقلية علمية قوامها مبدأ كفاية المعرفة الوضعية، تلك المعرفة التي تلي نوعين سابقين من المعارف هما: المعرفة اللاهوتية التي تحاول تفسير الحوادث بإرجاعها إلى مبدأ مشترك خارق للطبيعة، ثم المعرفة الميتافيزيائية التي تشرح الحوادث بعلل أو مبادىء كامنة داخل الأشياء ذاتها، وماهذه العلل والمبادىء سوى معانٍ مجردة أو ألفاظ خلقها التخمين، وجسّدها الظن، وجسّمها الخيال.

وقد سعى (كونت) الى إتخاذ الفلسفة الوضعية بلسماً يشفي الأدواء الاجتماعية كلها. ووجد ان لباب هذه الفلسفة هو

أحدث العلوم الوضعية وأكثرها أهمية وتعقداً، وهو علم الاجتماع. وبهذا العلم ترتبط السياسة والأخلاق. فالسياسة تمتح مبادءها من الأخلاق. والأخلاق إما أن تهدف إلى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية، وتكون عندئذٍ شطراً من علم الاجتماع، مادام غرضه المعرفة الوضعية بالطبيعة البشرية، فردية وجمعية، وإما أن يهدف علم الأخلاق إلى تحديد غاية الانسان في سلوكه، وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث. وهذا هو الفن الأخلاقي، أو صناعة توجيه السلوك تبع معايير وقواعد عقلية يستقيها هذا الفن العملي من معطيات علم الاجتماع.

وينتج عن ذلك ان قيم السلوك السياسي والأخلاقي، القيم النظرية والقيم العملية، تتعلق بعلم الاجتماع الوضعي الذي نسب (كونت) إلى نفسه أنه مؤسسه ومحدّد مصطلحه.

ان الأخلاق الوضعية أخلاق نسبية، ولكن ذلك لايعني أن الخير إما أن يكون مطلقاً، وإما أن يزول، بدون وجود حال وسط. فالاعتراف بنسبية الأخلاق لايحكم عليها بالزوال. وقد

انتهى الأمر إلى أن الفكر البشري ألف الإقرار بنسبية الحقيقة. وليس مايمنع اتخاذ حل مماثل في موضوع الأخلاق. وما الخير النسبي إلا «تقدم» نحو غاية مثلى نقترب منها دوماً من غير أن نبلغها تماماً في أي وقت من الأوقات. وقد تطورت الأخلاق تطوراً يساير تطور المعرفة ويوازيها. وكل مرحلة من مراحل نموها تفترض مراحل سابقة، وتحتفظ بما أخذته عنها بعد تحويله وتطويره. وعلى هذا فإن ثمة «خيرات» موقوتة زمنية كما أن هناك «حقائق» موقوتة زمنية. وان الأخلاق الراهنة في المذهب الوضعي تقوم على ترجيح جانب الغرائز الطيبة، غرائز الإيثار والتعاطف، لجعلها متفوقة تسير مع الإنعطاف الأناني وتتوصل بعدئذٍ إلى طبع الشخصية الانسانية بالطابع الاجتماعي الصحيح.

يقول (كونت): «ربما سئم الانسان الحركة، أو سئم التفكير، ولكنه لا يسأم الحب أبداً». وعلى هذا فإن عاطفة الإيثار أعذب العواطف، وان منزلتها في قلب الانسان لتتسع باستمرار وباطراد، وهي لاترمي إلى أن تحل محل الاثرة، وإنما تسعى إلى ان تجعل الإخفاق مصير الاثرة على الدوام. ويرى (كونت) أن فلسفته الوضعية تطلعنا على حقيقة طبيعتنا الفردية والاجتماعية، وتبين أن

نمو الحياة الاجتماعية يواكب نمو الايثار وان هذه العاطفة الكريمة شرط الحياة الاجتماعية ونتيجتها معاً. وان من الواجب ألا نفسر الانسانية بالانسان، بل ان نفسر الانسانية بالانسانية.

ان الانسانية وحدة اجتماعية سرمدية كبرى تتصف بصفتين أساسيتين اجتماعيتين وأخلاقيتين وهما: صفة التضامن، وصفة الاستمرار. فالانسانية هي الكائن الأعظم الذي يمتاز على سائر الكائنات التي نستطيع معرفتها بأنه يفوقها كلها بالنبالة والتعقد. ولاينتهي وجود الانسانية إلا بفناء الكوكب السيّار الذي نعيش فوقه، ونعمره. وان وحدتها وحدة جمعية قد تصيبها أزمات مختلفة، ولكن ذلك لايمنع العلم والأخلاق من اعتبارها الحد الأعلى، والنهاية القصوى، مما يتطلع إليه فكرنا، ويحبه قلبنا، ويتخذه سلوكنا الموضوع الأسمى لإخلاصنا وتضحيتنا. ثم ان استمرار الانسانية يشمل الأجيال المتعاقبة في الزمان والمكان، وكلها **تسهم في عمل واحد، ويبذل كل جيل منها قسطاً معيناً وينتج عن** ارتباط الأجيال بعضها ببعض «مفهوم نبيل كامل للوحدة البشرية». ومن المحال أن ينكر الانسان الانسانية بدون أن ينكر

ذاته ويتنكر لها. وان الانسانية لتتألف من الأموات بأكثر من الأحياء.

وقد جنح (كونت) في أواخر حياته إلى تسمية الانسانية باسم «الكائن الأعظم الجديد». ورأى ان هذه التسمية تتسق مع ديانة جديدة انصرف إلى وضعها وتنظيمها والدعوة لها. ووجد أن الاتحاد بالله هو سبيل الخلاص في الديانات السابقة. أما الخلاص في الديانة الوضعية فإنه اتحاد بالانسانية. فإذا اتحد الفرد بالكائن الأعظم خلص من أسر القوانين الفيزيائية، ولم يبق خاضعاً إلا للقوانين الخاصة العليا التي تهيمن مباشرة على تطور الانسانية. وان كل أولئك الذين بذلوا في سبيل الانسانية عصارة جهودهم العقلية والإرادية يستحقون حياة الانسانية، حياة الخلود، وهم يؤلفون أفضل عناصر ذواتنا، ويستديمون بدوامهم فيها. وسيفنى جيلنا، ولكنهم هم يظلون أحياء بقدر ما نسهم في بقاء تراثهم واستمراره واتصاله، ونسهر على تنميته ونقله إلى أعقابنا والتابعين.

ان المرأة، برمز (كلوتيد دي فو) التي أحبها (كونت) حباً جارفاً متعثراً، تمثل آية الانسانية في عبادة الكائن الأعظم والديانة

الوضعية. وبالرغم مما في هذا التصور العقيدي من إنحراف عن المنطلق الوضعي العلمي، فإن ذروة القيم تظل في رأيه هي الانسانية التي بها يُفسر الانسان.

١٧ ــ دوركهايم

وضع (اوغست كونت) حجر الأساس في علم الاجتماع في فرنسة، ومضى (اميل دوركهايم) إلى بناء هذا العلم على أساس وضعي متين مبيناً أن العلاقات الحقيقية بين (أنا) و(أنت) تستند إلى مانسميه (نحن)، وان الأفراد وحدات موضوعية تشملهم وحدة اجتماعية هي وحدة التصور الجمعي. وعنده ان الحادث الاجتماعي «تصور جمعي» و«تمثل مشترك». وهو واقع خارجي بالاضافة إلى الأفراد، ومفروض عليهم بالضرورة. والمجتمع منظومة تصورات مشتركة تربط بعضها ببعض قوانين اجتماعية شبيهة بقوانين الطبيعة. وترجع وظيفة عالِم الاجتماع إلى اكتشاف هذه القوانين وتحديدها وإيضاحها.

ان الحوادث الاجتماعية حوادث مستقلة استقلالاً خاصاً عن تأثير الأفراد. فإذا درسنا مثلاً تقسيم العمل الاجتماعي وجدنا

ان هذا الحادث لايُفسر بالعوامل الفردية ولا بأسباب المنفعة وإنما هو وظيفة اجتماعية تتعلق بكثافة السكان وتنمّ عن مدى الترابط الاجتماعي. وكـذلك فإن دراسة الانتحـار تظهـر أنـه حادث اجتماعي، لا فردي، وانه يرتبط بحوادث اجتماعية أخرى، وان الإحصاء والمشاهدة يوضحان ان الانتحار يكشف عن ضعف الرابطة القائمة بين المنتحر وبين الأوضاع الاجتماعية المختلفة، وكأن المجتمع هو الذي يطرد من ينتحر، وذلك عندما تتهافت صلاته بالحياة الاجتماعية وتنصرم.

ومن شأن التصورات المشتركة انها تؤلف وجداناً اجتماعياً حقيقياً ينساب داخل الضمائر الفردية فيفرض على المرء من داخل مايجب ان يفكر به، أو ماينبغي أن يصنعه ويحققه فيشعر بمثله العليا، ويشعر بالحاجة إلى ارضائها معاً. ان المعاني والمبادىء نتاج هذا الوجدان الجمعي، وهي أمور كلية تعلو على الفكر الشخصي ولا تتغير بتغير الأفراد. فمعنى النوع يتضمن معنى القرابة بين الأفراد. ومعنى الجنس يتضمن معنى القرابة بين الأنواع، ومعنى ترتيب بعضها بالنسبة إلى بعض. وما القرابة والترتيب سوى حادثين اجتماعيين لا مثيل لهما في عالم الطبيعة. وكذلك فإن معنى الكلي

ذاته يتضمن مجموع الموجودات أو المجتمع. ومعنى الواجب يتضمن مالسلطة الجماعة من قوة إكراه. ثم ان قواعد الأدب، والتهذيب، وأصول اللياقة والكياسة، وأشكال الكلام وغيرها من الحوادث لاتُفسر بعلم النفس الفردي، لأن الأدب واللياقة وماشاكلهما هي جمل من القواعد التي تنظم علاقات الأفراد بصورة مستقلة عن أمزجتهم وسجاياهم. وليس في وسع الناس ان يتفاهموا اذا لم يخضعوا لقواعد اللغة، ولم يتقيدوا بدلالات كلمها ومصطلحها. وهم لايقدرون على الابتعاد عن مراعاة هذه القواعد والدلالات إلا في النادر. أضف إلى ذلك ان الخروج على التصورات الجمعية ومخالفة القواعد الذائعة تعرّض المرء لأنواع من العقاب تتراوح بين عتب الرأي العام ولومه المشتت وبين عقاب الغرامة المالية والسجن والنفي، وعقاب الطرد الديني والمقاطعة الأخلاقية والمعنوية. وهذه الأنواع كلها تعرب عن أمر واحد هو أن المجتمع يجازي من يتمرد عليه ويأبى الخضوع لمشيئته.

ومردّ ذلك كله يرجع إلى أن المجتمع هو في نظر (دوركهايم) أصل القيم كافة، القيم النظرية والقيم العملية. فالمجتمع هو خالق

المثل العليا. يقول: «لايوجد طراز خاص بالتفكير والحكم في مجال الوجود، وطراز آخر لتقرير القيم. ولكن المجتمع هو الذي ينجب القيم ويفرض علينا قبول بعض القيم التي لاتتحلى بمعنى إلا بالنسبة لذاك المجتمع، بدل ان تعرب عن أعمق أمنيات كائن شخصي حر وحسب». ان القيم تنشأ عن التقريب بين أنظار الناس وهي تنتظم رغباتهم وتقيم التسلسل بين ميولهم فينفتح عالم تعمره أشكال ذات جاذبية ومهابة معاً.

والحق ان القيمة في مذهب (دوركهايم) تنطوي من جهة أولى على الالزام، ولكنها تنطوي من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته، على مايُرغب به، على التطلع نحو مثل أعلى ينبغي ان يكون له شيء من الموضوعية. وآية ذلك ان الحادث الأخلاقي حادث اجتماعي يتصف بالقسر والإكراه من جهة، ولكنه يتسم بسمة المرغوب به والمحبَّب من جهة أخرى. فهو يزيد على الحادث الاجتماعي بصفة يستمدها من المجتمع، وينفرد بها، وهي صفة القداسة. وهذه الصفة تضاف إلى الحادث الاجتماعي فيصبح حادثاً أخلاقياً، بعد أن كان حادثاً اجتماعياً وحسب. وإذا أضيف الى الحوادث الاجتماعية نعت جديد هو نعت الإلزام المحبب أصبحت حوادث

أخلاقية، لأن أوامر الأخلاق تجتذب الانسان وتستثير قبوله ورضاه وتجعله يتصور غاية سامية، ومثلاً أعلى نبيلاً. أي أنه يتصور خيراً، ويتوق إلى تحقيقه طوعاً واختياراً.

يقول (رويه): «ان للمجتمع في نظرية القيمة الدوركهامية دوراً مزدوجاً: فهو بآن واحد شخص قيمي (يعرب عن ذاته بالضمائر الفردية)، وغرض قيمي (يعطي الأفراد مثلاً أعلى). وان المجتمع الراهن لاينفصل عن المجتمع المثالي، كما ان الخطوط المتواكبة في رسم منظري لاتنفصل عن نقطة تواكبها المثالية، وكل واقع اجتماعي يخلق من جراء ذاته مثلاً أعلى. وان المثل الأعلى الاجتماعي، شأنه كشأن الله في اللاهوت القيمي، يطلب ذاته في صميم كياننا. ومن البيّن ان (دوركهايم) يحتفظ هنا بشيء من الديانة الوضعية، ديانة (الانسانية) و(الكائن الأعظم)[1]، ويستعيض عنهما باعتبار المجتمع هو ذاك الكائن الأعظم الصحيح.

وعلى هذا النحو، يؤول (دوركهايم) القيم كلها تأويلاً اجتماعياً. فالخير هو مايطابق المعيار، ان لم يكن معيار المجتمع

---

(١) رويه: فلسفة القيم. الترجمة العربية ص ١٦٩.

الراهن، فإنه معيار المجتمع المثالي على الأقل. انه مايمدد الخطوط المتواكبة. والمقدس هو الاجتماعي المتعالي على الفرد، وهو الذي يبعث الدفء والحماسة في نشوة الحفلات والطقوس. والقيمة الاقتصادية حادث اجتماعي، ولايمكن لعلم اقتصاد يقول باللذة وحدها، أو يقوم على الرياضيات وحدها، إلا ان يكون علماً سطحياً لأنه لايكترث بالتصورات الجمعية. وكذا في مجال الجمال: ان للفن في الواقع جذوراً اجتماعية كثيرة: حربية، واقتصادية، وسحرية، ودينية. والمنطق ذاته لاينفصل عن علم الاجتماع: فالعقلي، والمثل الأعلى، والأمر، كل ذلك يحمل طابع الاجتماعي. كما ان للتصنيفات، والمفاهيم ومقولات المكان والزمان والسببية أصلاً اجتماعياً، وتاريخاً اجتماعياً. ومااتصاف الحقيقة بأنها كلية إلا حد نهائي للإتفاق الاجتماعي ولمثل الانسجام الأعلى.

ويناقش (رويه) هذا المذهب قائلاً: «نعم، ان من الحق تماماً ان تكون الحياة الاجتماعية شرط تمكن الأفراد من اكتشاف معظم القيم وان تعمل هذه الحياة الاجتماعية على إنضاج القيم التي قد يكتشفها الأفراد حتى تغدو كاملة. ولئن استطاع انسان، أو استطاع حيوان منعزل، أن يقتصد في جهوده، ويتحرى اجتناب

أخطاء الواقع، ويسعى إلى اجتناب الألم، ويلبي غريزة حفظ البقاء، وغريزة التناسل، أو استطاع ان يملك حساً جمالياً أولياً، فإن الحياة الاجتماعية تنمي تنمية شديدة هذه القيم كلها، وتجعله يكتشف قيماً أخرى، قيماً أخلاقية وسياسية وحقوقية وتربوية، مما لا يتاح للفرد المنعزل. بيد أن الأمر لايتعدى الاكتشاف، وتيسير الاكتشاف. أما معيار القيم فإنه ليس البتة باجتماعي محض.

أجل، ان الآلات، وآثار الفن، والعلوم، والديانات، لاتوجد خارج المجتمع. ولكن جدارتها وقيمتها لايمكن أن تحدّد بأحكام المعايير الاجتماعية. ان محرك السيارة، والآلة الكاملة هما نتاج جهد جمعي. ولكن قيمتهما، ومردودهما الحسن أو الرديء لايتصلان، من حيث ذاتهما، بذاك الأصل الاجتماعي. فالمجتمع الراهن لايخلق المثل السياسية العليا ذاتها، ولايخلق الأشكال الاجتماعية المثلى إلا إذا اعتنق «نمطاً» يتمم الواقع الراهن ويمدده، ولكن هذا النمط يتمتع، كما يتمتع المحرِّك، بقيمة خاصة، وجدارة خاصة. «وفي وسعنا أن نحكم على النمط الاجتماعي بأن له قيمة، ولكنه هو ليس بذاته قيمة... ان عبادة الانسانية هي أقل الأمور اتصافاً بصفة الشيء الطبيعي. ولو قبلنا ان الانسان لايستطيع ان يحكم على

الانسانية إلا بمثل أعلى هو أيضاً انساني، فإن الأمر عندئذٍ يتناول نظرية قيم انسانية، لا نظرية قيم اجتماعية»[1].

١٨ ــ بوكله

سار (سلستان بوكله) على درب (دوركهايم) في علم الاجتماع، وألقى محاضرات جامعية وضعها في كتاب بعنوان «دروس في علم الاجتماع عن تطور القيم». وقد أشار في مستهلها إلى اهتمام الناس قبل الحرب العالمية الأولى، وفي أعقابها، بمشكلة القيمة حتى غدت فلسفة القيم زياً ذائعاً. غير أن كلمة القيمة ظلت في نظر كثير من الناس ذات دلالة مالية واقتصادية. فالقيم عندهم هي الأسهم الراقدة في محفظاتهم أو صناديقهم الحديدية، وهي ثروة بالقوة، لأنها تمثل الفحم، أو القمح، أو عربات القطار، أو السفن، أو كل مايمكن أن ندعوه، فوق ذلك، باسم عناء البشر. فمن يملك هذه القطع من الأوراق يمسك أيضاً بإمكان الشراء والبيع والمضاربة، ويستطيع ان يحظى بما يشتهي من ارضاء. وان اللفظ العام لكلمة قيمة يترجم لاتحديد هذه الآفاق.

---

(١) المصدر السابق ص ١٧١.

ان رجال المال يتداولون القيم. والعالِم الاقتصادي يدرس القيمة ويرى ان إحدى أهم مشكلاته هي إيضاح حدوث سعر في سوق. ولذا يضطر لتحديد أشكال قيمة الأشياء، وتحديد ذات هذه القيمة. وهو يميز مايعود منها إلى المواد الأولية، وإلى العمل الانساني، وإلى علاقة العرض بالطلب.

بيد أن هذه الدراسات كلها، مهما بلغت أهميتها، لاتستنزف جوانب الموضوع. فمن الممكن أن نفهم القيمة على أنحاء كثيرة متباينة. قال الشاعر (كورني): «ان القيمة لاتقاس بعدد السنوات». وهذا يعني أن القيمة لاتفترض أهمية العمل وحسب، بل انها تفترض أيضاً نقاء النية، وطيبة القلب، والاقبال على التضحية. وهذا كله يقع في الطرف المضاد الأقصى للقيمة الاقتصادية ــ ذلك ان من يتحلى بالقيمة لم يبق مالك القدرة على البيع والشراء، بل القادر على تقديم ما لا يباع ولا يشرى: العطاء بالنفس. «ان القيمة تبلغ مداها الأقصى عندما يدفن صاحبها نفسه فيها: كالجندي الذي يسقط صريعاً وهو يلتفّ بعَلَم بلاده. ولذا يبدو الشكل العسكري من أشكال الشجاعة، وهو يتضمن

المجازفة القصوى، يبدو أحياناً على أنه يؤلف القيمة الأخلاقية بالذات»[1].

ولكن هناك فضائل أخرى يمكن أن تتحلى أيضاً بالانتماء إلى القيم. فقديماً لفت (شيشرون) الانتباه إلى أهمية القيمة المدنية التي لاتقل أهمية عن القيمة العسكرية. ويذهب (سان سيمون)، على نقيض ماذهب إليه (روسو)، إلى أن للشعوب التي ترجّح جانب زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة من أجل استغلالها استغلال ترشيد، ان لها قيمة أخلاقية بارزة. انها شعوب تسهم في بناء حضارات تستند دعائمها إلى فضائل قيّمة.

وقد بات من الذائع معارضة القيم الاقتصادية بقيم تسمى قيماً أعلى، القيم التي تسمو على ارضاء الحاجات العضوية مثل القيم الفنية، والقيم الدينية التي يصفها (هوفدينغ) بأنها «حارسة القيم».

وجملة القول، ان القيم تجد مجالها في نطاق الاقتصاد السياسي، وفي نطاق الأخلاق، وفي نطاق الفن، وفي نطاق

---

(١) بوكله: دروس في علم الاجتماع عن تطور القيم. باريز ١٩٢٢ ص ٣.

الدين، وهي لاتكون حبيسة في أي نطاق منها، لأنها في الحق مقولة كلية يمكن تطبيقها في أكثر ضروب المجالات تنوعاً. وفي وسعنا ان نطلق حكم قيمة على قطعة أثاث كما نطلق حكماً آخر مماثلاً على حركة، أو قصيدة، أو شعار. ومن هنا جاءت عبارة «عالم القيم»، القيم الجمالية، والأخلاقية أو الدينية أو الاقتصادية، وهي كلها تسترعي انتباهنا، وتنادي مشاعر تعاطفنا، وتتطلب إنفاق جهودنا. وقد تتسق مقتضياتها أو تتنافر. وهذا مايوجب علينا البحث عن مبدأ يمكّننا من تصنيفها تصنيف تسلسل، يميز مراتب ترجيحنا، ويؤدي إلى إقامة لائحة قيم. وهذه اللائحة لاتوجد بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين. بل ان كل انسان يقترح على البشرية منظومة أفكار إنما يقترح في الوقت ذاته تأثيره على ترجيحنا. لقد أراد (نيتشه) قلب لائحة القيم الذائعة، والدعوة إلى انجيل قسوة ارستقراطية. وسبقه (روسو) بالدعوة إلى ثورة مماثلة ولكنه يبشّر بانجيل أخوة بين سواد الناس. وثمة لائحة قيم تنطلق لدى (رابله) من حب الطبيعة، وأخرى لدى (باسكال) تقوم على كره الطبيعة والنفور منها. ويتعلق (برودون) بأهداب الحرية، ولكنه يعارض (اوغست كونت) الحريص دوماً على ترميم السلطة.

ان الآراء لتختلف حول لوائح القيم. وقد يكون اختلافها خصباً. ولكن عالم القيم يظل أشبه بمشغل لامرئي تتهيأ فيه تغيرات العالم المرئي. ومن النافع في إيضاح هذا العمل الضخم تمييز أحكام القيمة عن أحكام الواقع أو أحكام الوجوب عن أحكام الوجود.

ومن الملاحظ ان هذا التمييز الذي غدا أليف المفكرين والمناطقة والمربين مايزال غافياً في المحادثات الشائعة، ومثلاً في مخاطبة المربين للأطفال. نقول: «هذه المنضدة مستطيلة». «النجّار يصنع ثلاث منضدات في اليوم». «الحديد يتمدد بالحرارة». ان هذه الأحكام كلها أحكام وجود لأنها تسند بعض الخصائص لكائنات أو أشياء، بصرف النظر عن رغباتنا وتعاطفنا أو نفورنا: انها تريد أن تكون أحكامنا موضوعية. ولكنني حين أقول: «هذه المنضدة مريحة» أو «جميلة» أو «هذا العامل جاد» أو «الذهب أثمن من الحديد»، فهل تراني اقتصر على تأكيد وجود بعض الخصائص الموضوعية؟ ان للعاطفة اعتباراً هنا فلا استطيع التملص منها. لأن هذه الأحكام أحكام تقدير. وهي تفقد معناها كله اذا أغفلت مطلب الرغبة أو الكراهية تجاه شيء، أو كائن أو فعل. فهي

لاتكتفي بالتعبير عن خصائص موضوع ؛ بل تعرب عن استعداد المرء بإزاء هذه الخصائص . إنها أحكام ذاتية .

يقول (شارل جيد) في «دروس عن الاقتصاد السياسي» : «ينبغي تصور القيمة على أنها نور يضيء الأشياء بشعاع صادر عن رغبتنا» . وفي وسع الباحث في الأخلاق ، أو الفـن ، أو تاريخ الأديان أن يكرر ماقاله هذا العالِم الاقتصادي . ولاريب في أن كلاً من هؤلاء الباحثين يجد نفسه أمام قيم يختلف بعضها عن بعض ، ولكنها كلها تشترك في سمة واحدة وهي أنها تترجم حالات نفسية بدل أن تترجم وقائع خارجية كالوقائع التي يدرسها العالم الفيزيائي أو الكيميائي أو البيولوجي .

أجل ، ان الفلسفة الانتقادية تعارض بقولها ان الوقائـع الخارجية ذاتها لاتوجد إلا بوجود الفكر . فما ضوء الشمس بدون العيون التي تدركه ؟ وماقانون الجاذبية لولا فكر يفهمه ؟ أجل ، ان كل حكم ، وحتى حكم الوجود ، هو حكم ذاتي بمعنى أنه يترجم ، أول مايترجم ، طبيعة الفكر . ولكن من الحق أن نقول ان أحكام القيمة هي أحكام ذاتية من الدرجة الثانية ، لأنها لاتعرب عن

طبيعة الفكر وحسب ، بل تعرب أيضاً عن ميول حساسيتنا . فإذا أردنا تجاهل ذلك قضينا في الوقت نفسه على قيم العالم كلها .

هناك مرضى بائسون لم يبق لديهم تذوق أي شيء ، ولا اهتمام بأي شيء . وهم يشعرون بالبرودة أمام مقعد مريح أو جمال أثر فني ، أو نبل حركة ، على قدر سواء . فقد فقدَ العالم ألوانه في نظرهم . وأمست القيم كلها ذائبة في ليل اللامبالاة . وقد وصف (غابريل سياي) حرب الخنادق بقول : «خلال سنوات أربع ، ظل الجنود ينتظرون سحابة جريان الساعات الكئيب الحساء والسبانغ والموت» . فالحرب لاتلتهم القيم الاقتصادية وحسب . بل تهدم عدداً من القيم الأخلاقية . انها ترقى ببعض القيم إلى الأوج : «ان روح التضحية ، والشعور بالتضامن هما صواريخ حقيقية تضيء ساحة المعركة . وهناك قيم تخمدها نار الحرب ، قيم تمتد من عادات النظافة أو التوفير حتى احترام الملكية فتغدو قيم كثيرة من قيم الرهافة أو وساوس اللطف غريبة عن الشعب المتوحش الذي يشعر وكأنه مقيد شيئاً فشيئاً في وحل من الدماء»[1] .

---

(١) المصدر السابق ص ١١ .

يتضح إذن ان تألق القيم يختلف باختلاف الحال النفسية واشتداد طاقاتها واتجاه الرغبات والآفاق المفتوحة أو المغلقة أمامها. وفي مكنة الانسان، كل انسان، أن يميز بوضوح كبير أو صغير انطباعات حساسية الشخصية عن أحكام القيمة المتصلة بها. فعندما أقول: «الذهب أثمن من الحديد» أو «هذا العامل جاد» أو «هذه المنضدة جميلة أو مريحة» فأنا لا أزعم بأنني أعرب عن انطباع تحدثه في نفسي الأشياء أو الكائنات وحسب، انطباع يختلف باختلاف حاجاتي أو مزاجي. وإنما أشيد حكمي على عدد من العادات، وعلى جملة من القواعد، وعلى بعض أشكال من المثل الأعلى ليست كلها من صنعي الشخصي. وأنا أشاهدها في المجتمع الذي أعيش فيه. ذلك ان القيم تطرح علي بوصفها وقائع معطاة، بوصفها أشياء. انها أشياء بمعنى أنها «مايقاوم عفويتنا الشخصية»، أو انها «مايفرض على هذه العفوية حدوداً، واتجاهاً». وهذه هي سمة معظم قيمنا المألوفة. فكل واحد منا يشعر بمدى صعوبة تأثيره في مجرى القيم الاقتصادية مثلاً: ان الأسعار تقاومنا. وكذلك فإن المثل الأخلاقي الأعلى هو ضرب من واقع يفرض نفسه علينا باستخدام وسائل شتى: من قبضة الشرطي إلى قوة الدولة، وعبوس رب البيت. وفي المجال الجمالي ذاته نجد ضروباً من

«الإعجاب» تفرض نفسها علينا . وان الكفاح الذي يترتب على الفنان المجدد ، أو على المبدع بوجه عام ، ان يضطلع به حتى يفوز بقبول الناس مايبتكر ، إنما يدل على قوة تلك المعارضة أو القسر .

ويقول آخر ، ان أحكام القيمة لاتعبر عن ترجيحي الشخصي وحسب ، بل انها تنمّ عن الوقائع التي يفرضها عليّ المجتمع الذي أعيش فيه . ويتساءل (بوكله) قائلاً : «اذا كانت القيم تفرض نفسها علي ، أفلا يدل ذلك على انها ، بمعنى من المعاني ، من صنع المجتمع ذاته الذي تصون هي حياته ؟»[1] . ويعلن (بوكله) بصراحة ان هذا الرأي فكرة من الأفكار الدوركهامية الأساسية ولاسيما وان (دوركهايم) يعلن في كتاباته الأخيرة ان المجتمع هو بالدرجة الأولى خالق المثل الأعلى . ونحن نفسر خصائص هذه القوى المغناطيسية الجادة العظمى ، هذه القيم ، بخصائص المجتمع ، وبالقوى الخاصة المنبثقة عن اجتماع البشر ، إذ لايكفي في تفسير ذلك خصائص الأشياء ، ولاملكات الأفراد . ويقول وجيز : ان القيم موضوعية لأنها آمرة ، وهي آمرة لأنها جمعية .

---

(١) المصدر السابق ص ١٥ .

١٩ ـــ لالاند

وقف (اندره لالاند)، أول ماوقف، في وجه مذهب التطور الذي وضع أسسه (دارون) وحمل لواءه (هربرت سبنسر) عندما قال ان الكائنات جميعاً تتطور بالارتقاء من الكائن المتجانس إلى المتباين. وقد نهض (لالاند) بتحليل انتقادي وعارض هذا المبدأ معتبراً ان مذهب التطور لايزيد عن ان يكون فرضية قريبة من الحقيقة، ولكنها لاتنطوي على وجهي الحقيقة معاً. أجل، ان تاريخ الحياة على الأرض ينمّ عن أنها قوة تعمل على إيجاد كائنات تزداد تكيفاً مع البيئة وهي تنزع إلى تأكيد فردية الأحياء وتباينها، وتخضع من ثم باستمرار للصراع من أجل البقاء. ولكن (لالاند) يوضح ان الطبيعة بأسرها تتقدم في اتجاه يناقض منحى التباين والاختلاف، لأنها تمضي ببطء نحو تلاشي الطاقة، وتلاشي الاختلاف، وظهور توازن تام لايختل من تلقاء ذاته، وعلى هذا يكون القانون الأعم الذي تنتهي إليه الحياة كلها هو قانون مساواة وتوازن، قانون تراجع ولا تطور.

وقد تنفر الغريزة الحيوية، وتفزع من مثل هذه النهاية الحتمية

المائلة في القضاء على الحياة. ولكن العقل يرضى بهذا اللاتطور لأنه لا يدرك الماهية الثابتة، ولا يقدر على تفسير الأشياء إلا اذا ردّها إلى ضروب من الوحدة والمساواة. يقول: «تخيل الباحثون في مستهل هذا القرن، ومازالت طائفة من عقول أنصاف المثقفين تتخيل إلى اليوم، ان جميع الأشياء تتقدم بالتمايز، أي بظهور فوارق أو بإنتاجها، و«بالتكامل»، أي بنشأة مذاهب أو كائنات أعلى تتسم بانتظام أعظم بنتيجة تعاون هذه العناصر المتمايزة تمايزاً يزداد باطراد ارهافاً وعمقاً. ولم يبق من الجائز ان نقرّ اليوم بأن هذا الأسلوب الذي يلاحظه علماء الحياة في نمو الجنين هو نفسه قانون الطبيعة العام، وصفة التقدم المميزة الذي يتضمن التقدم فيه حكم قيمة. وقد انتهى الباحثون إلى الاعتراف بأن السواد الأعظم من التحولات الفيزيائية التي تتم بذاتها وبدون تدخل خارجي ـــ بل وجميع التحولات على مايبدو ـــ إنما تنتج في الواقع تساوي المستويات والضغوط والطاقات الجاهزة والحرارات، وبكلمة واحدة جميع أشكال الطاقة، وانها تهدم أكثر بنيات الجواهر الفردة تميزاً إذ تطلق العناصر التي تؤلفها ـــ كما تنتج في المجال الاجتماعي زوال نظام الطبقات المتحجرة، وبلى العادات الخاصة أو المحلية، وينتج كذلك ألا تمنع ضروب الصراع الطبقي تقارب أساليب اللباس، والغذاء،

واللهو، تقارباً مطرداً بين أفراد ينتمون إلى أوساط اجتماعية كانت بالأمس متفاوتة غاية التفاوت من هذا الاعتبار. وأخيراً ينتج عن ذلك ظهور حضارة آخذة في مزيد من التشابه والانتشار بين الشعوب المتواصلة بحرية، وفي هذه الحضارة عدد يتزايد من العناصر المشتركة»[1].

«فمن باب الايمان بأحكام مبيّتة ذائعة الاعتقاد بأن كل تبدل عفوي يبدأ بالبسيط وينتهي بالمعقد. فأساليب التفكك والتنقية أو التماثل لاتقل أهمية في الصيرورة عن أهمية أساليب التمايز والتكامل، بل ان لها أهمية أعظم جداً حينما يتصل الأمر بالحياة الانسانية بوجه خاص»[2].

وقد ميز (لالاند) في العقل وظيفتين: الأولى وظيفة تماثل إذ يعمل العقل على ان تماثل الأشياء ذات العقل بأن يطبّق عليها معانيه ومباديء فيجعلها معقولة، كما يعمل على أن تماثل الأشياء بعضها بعضاً وبذلك يبني التفسير العلمي، وعلى ان تماثل العقول

---

(١) اندريه لالاند: العقل والمعايير ــ ترجمة د. عادل العوا ــ دمشق ١٩٦٦ ص ٢٨١.

(٢) المصدر السابق ص ٧٤.

بعضها بعضاً، وبذلك تتحقق موضوعية العلم. وهذه الوظيفة أو القيمة العليا للعقل قد تصاغ بشكل معياري، وتؤلف العقل المكوِّن (بكسر الواو) أو الناظم، وهو يتعالى على التجربة، ويتألف من ملكة مستقلة، وليس انعكاس وقائع تجريبية تمكن ملاحظتها. انه، بعبارة أخرى، فاعلية فكرية محدّدة يتجاوز نتاجه، يتجاوز على الدوام القواعد التي ينتجها، وهي تسمى العقل المكوَّن (بفتح الواو) أو المنظوم. وهذه القواعد ــ النتاج ــ العقلي هي التي تمكن صياغتها، والتي يسعى الباحثون في الغالب إلى جردها وسردها.

ان العقل الناظم يردّ إلى التماثل، بوصفه المبدأ المحدّد للقيم والقواعد في النظر والعمل؛ وهو الذي ينجب المعقولات ويشرف على تطورها. وقد اتجه إلى التقريب بين الناس وإلى تكوين مجموعة من الحقائق تؤلف تراثاً مشتركاً بين الجميع، وإلى الاستعاضة عن العلاقات القائمة على القوة بعلاقات صادرة عن العدالة، وإلى سنّ قوانين تستطيع جميع الإرادات قبولها وتنفيذها طوعاً، وإلى اعلاء قدر الخيرات العقلية والروحية التي تحتمل المشاركة فيها بدون أن تصاب بنقص أو زوال. وبتأثير العقل انتشرت فكرة المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات القانونية والسياسية، وبتأثيره استحال

نظام الأسرة من السلطة إلى الحرية، ومضت المرأة إلى مساواة الرجل وانتقلت فكرة السلام العام، والاتحاد بين الدول من المثقفين إلى الجمهور.

ان العقل الناظم ينجب العقل المنظوم، ويعمل من خلاله. وقد وصف (لالاند) العقل المنظوم بقوله: انه متحول حتماً، على الرغم من أن تحوله قد يتجه شطر نهاية تحدّه، وهو العقل كما يوجد في وقت معطى. وإذا ماتحدثنا عنه بصيغة المفرد وجب ان نفهم منه أنه يدل على العقل الماثل في حضارتنا وعصرنا. «وإذا شئنا الدقة قلنا: العقل الماثل في مهنتنا، لأن العقل ليس بواحد لدى الرسامين والعلماء، بل لدى علماء الطبيعة وعلماء الحياة. وان الانتقال من وسط إلى وسط يضطرنا في الغالب إلى شرح مايعتبر في المحلّ الآخر بداهة أو يضطرنا إلى البرهان عليه. ولكن هذا العقل يتحلى في ذاته، وفي كل وقت، بصفتين مهمتين جداً. فهو، من جهة أولى، يكفل اتساق المجتمع الذي ينتمي إليه، وهو مجتمع وسيع إلى حد كبير أو صغير، ولكنه يكفل اتساقه على طريقة تباين الطريقة الناجمة عن «تقسيم العمل الاجتماعي»، بل وعلى نحو يعاكسها. ذلك ان تقسيم العمل الاجتماعي يجري بين

أفراد متمايزين، ويقيم بينهم تضامن الترابط، مثل تضامن الرئتين والقلب والكلوتين، في حين أن الاتساق العقلي يتطلع إلى أن يجد المرء في كل كائن يشتمل عليه الاتساق امرءاً آخر مثل ذاته»[1].

ويحذّر (لالاند) الباحثين بقوله: ان الناس ليسوا عقولاً مفكرة خالصة. وان تحليلات علماء النفس المعاصرين تحمل على الاعتقاد بانه يمتنع وجود عقل ليست له مشاركة في العمل. ذلك ان كل فكر مهما كان نظرياً يستتبع حركة. فنحن نريد ونأبى، نشتهي ونرفض، نحب ونكره. وهذه العواطف تنعكس على موضوعاتها، وتظهرها لنا صالحة أو ضارة، جذابة أو منفّرة، ولولا التفضيلات والميول لم يكن هناك «قيم» للأشياء.

وقد درس (لالاند) «نفسية الأحكام التقويمية» في محاضرات ألقاها في الجامعة المصرية ووجد أن المذهب العقلي المسيطر قد أهمل هذه الأحكام مدة طويلة، مع أن لها شأناً عظيماً في الفكر. وعنده انها تقسم إلى طوائف ثلاث: فمنها مايعبّر عن أوامر ونواهي ــ والنواهي أكثر عدداً من الأوامر ــ ومثلاً: «لاتسرق». ومنها

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥.

مايعبّر عن مجرد نصيحة، كقولنا: «إذا عزم المرء وجب ان يثبت على عزمه ماااستطاع». ومنها مايعبّر عن تقدير الحوادث أو حالات ليس لنا عليها سلطان، مثل قولنا: «ان كبار الفاتحين كانوا من كبار المجرمين». وقد سعى (لالاند) إلى تبديد الأوهام التي قد تقع في هذا المجال مما يؤدي إلى إنكار الصبغة العقلية التي تتوافر في «العلوم المعيارية». يقول: «ان الأمر شكل من أشكال القيمة. أما العكس فغير صحيح. وكل أمر عام أو نصيحة عامة يستلزم ان الشيء المأمور به، أو المشار به، خير من ضده. والظروف الخارجية هي التي تعيّن مقدار مايجب له من احترام ومراعاة بحسب ماتسمح به الأحوال الطبيعية ودرجة المدنية. مثال ذلك: ان الفلاسفة الأقدمين كانوا ينصحون بالرفق بالرقيق. واللاهوتيون المسيحيون أوجبوه. والخلقيون المحدثون أنكروا الرق إنكاراً باتاً. ثم أبطلته القوانين واعتبرت النخاسة جريمة. فالقيمة واحدة في كل حال، وهي الشخصية الانسانية. ولكن وجوب احترامها يقوى شيئاً فشيئاً»[1] !

---

(١) اندريه لالاند: محاضرات في الفلسفة ــ ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، ومراجعة طه حسين ــ القاهرة ١٩٢٩ ص ٣٩.

هناك أحكام تقويمية دينية، سواء أخذنا لفظ الدين بمعناه الضيق، أو بمعناه الواسع. ومثلاً قولنا: دين الشرف، أو الكفر بالوطن. وهناك أحكام قضائية كقولنا: هذا أمر مشروع أو غير مشروع، جنحة أو جناية. وأحكام أخلاقية وأخرى منطقية مثل قولنا: هذا غامض، أو مبهم، أو فاسد، أو متناقض، أو سفسطائي. وثمة أحكام تقويمية لغوية كالاغلاط في اللغة والألفاظ المطابقة أو غير المطابقة. أما الأحكام النفعية فمثالها قولنا: ضار أو مفيد، عملي أو خيالي، تدبير أو تبذير. ومن أنواع أحكام التقويم أو أحكام القيمة مايتصل بمجال الصحة، أو الجنس، أو اللذة، أو الألم، كقولنا: قصة لذيذة، موقف مؤلم، أو يتصل بالطمع أو بالمألوف، أو البدع، الخ[1]. بيد أن هذه الأنواع، مهما كثرت، فإنها تشترك في صفة الثناء أو اللوم، وهذا يدل على ان بينها قرابة، وقد يكون لها أصل واحد تفرعت عنه.

وقد ذهب (لالاند) إلى ان ثبت القيم التي يمكن اعتبارها قيماً أولية ينطوي، أدق ماينطوي، على طائفتين هما: طائفة القيم الدينية والخلقية والفنية والمنطقية أولاً، ثم طائفة القيم الخاصة بالمنفعة

---

(١) المصدر السابق ص ٤١.

والطمع ثانياً. ولكنه يحذّر قائلاً: «واضح ان كلاً منهما يمثل نوعاً من الوحدة، وليس مصدر هذه الوحدة ان الأولى تبدو أشرف وأقرب إلى المثل الأعلى وحسب، ولكنها تقوم على صفة دقيقة إيجابية قابلة للملاحظة لأول وهلة تصحبها علاقات أخص منها بين الحدود التي تقرب بعضها إلى بعض. ان قيم المنفعة والطمع لا معنى لها إلا بالنسبة إلى طبيعة فردية معينة كطبيعة انسان، أو شعب، أو طائفة اجتماعية خاصة. وهي رهينة بتكوين هذه الطبيعة وظروفها. ان فوز (قيصر) لا يعدّ قيمة إلا بالنسبة إلى (قيصر). أما بالنسبة إلى (هوراس)، صديق الريف والراحة، فإن الإضطلاع بأعباء الامبراطورية كان يعدّ نكبة. وكذلك الحال في الشعوب. فلو أنك ألغيتَ صفة القومية، وفروق اللغة والنقد، بل إدارة نوع معين أو حكومة مركزية تعمل كالفرد فإن الاستعمار يفقد كل معنى، ويزول النفع العام من حيث هو متميز عن المنافع الفردية ولا يبقى مجال للطمع وللمنفعة إلا بالنسبة لكل فرد على حدة.

أما قيم الطائفة الأولى فإنها تشترك جميعاً في خاصة مضادة: إنها مستقلة عن مزاج الأفراد وتعارضهم، بل انها تميل إلى تقليل هذا التعارض شيئاً فشيئاً. فالديانات كانت في البدء محلية قومية.

أما الآن فليس من الديانات العليا واحدة إلا وقد تخطت الحدود الجنسية والسياسية فشاعت في عدد كبير من البلدان. ولم يعد الحق والجمال والعدل يعتبر مفهوماً على أنه قيمة بالنسبة لفرد معين أو جماعة معينة. فإن هذا مناقض لما كوّناه من فكرة حديثة عن كل من هذا الحق أو الجمال أو العدل. «ونحن نتصور منفعة انكليزية غير المنفعة الألمانية. أما الحقيقة الانكليزية التي لاتكون حقيقة ألمانية فليست حقيقة أبداً»[1] !

ألا ان الكمال يقدّر بالاتجاه نحو الوحدة.

٢٠ ــ دوبرل

انتقد (أوجين دوبرل) الميتافيزياء التقليدية باسم العلم الحديث من جهة، ومطالب الشعور الذاتية من جهة أخرى. واعتنق مفهوم الاحتمال في بحثه عن تقيد الظواهر. واستطاع بذلك أن يقر بوجود فاعلية تدفعنا إلى صون بعض أشكال الوجود المتميزة بمزيد مطّرد من القوام المستمر، ومثلاً الحياة بالنسبة للمادة، أو

(١) المصدر السابق ص ٤٤.

الفكر بالنسبة للحياة. وهذه الأشكال التي تتعرض لمزيد من التهديد وهي تزداد وهناً على وهن تسمى القيم.

القيمة تتضمن معنى العلاقة، ولاسيما العلاقة الاجتماعية بالمعنى الواسع. ومن الممكن إرجاع واقع الأشكال العضوية، والأشكال المادية ذاتها، إرجاعها إلى مجال القيم، لأن نظرية القيم هي الفلسفة، كل الفلسفة. وماالقيم المطلقة سوى نهاية تقارب مطّرد، أو هي تصور حل الخصومات حلاً يؤدي إلى المواضعة على إتفاق عام بطريق نفي النفي. وليس هذا التقارب نتيجة وحدة الفكر، بل ان القيمة هي دائماً وهن، أي مجرد احتمال.

إن القوام المستمر، والوهن، سمتا كل قيمة. وقد يبدو أن هاتين السمتين متناقضتان. ولكن الحق أن السمة الأولى تشير إلى **الوحدة التي تضفيها القيمة على الأشياء، والتي بدونها تظل** الأشياء مشتّتة متلاشية. والسمة الأخرى، سمة الوهن، تدل على تعلق القيمة بفاعلية يمكن دوماً أن يصيبها التحول، وهي تحتاج على الدوام إلى تجدد إنبعاثها حتى تستمر في الوجود.

أراد (دوبرل) أن يجعل القيمة مفهوماً تقنياً محضاً. ورأى ان كل قيمة تعارض قيمة أخرى، كأن تعارض القيمة الأخلاقية لفعل

من الأفعال قيمته النفعية. والقيمة تتسق في مجال يستند إلى قوامها المستمر إلى حد كبير أو صغير. أما وهن القيمة فإنه يتناسب مع قوامها. مثال ذلك: ان الفعل الأخلاقي يبذّ الفعل النافع من حيث ازدياد وهنه كلما عظمت وحده. وعلى هذا النحو نجد أن أفعال الفكر كلها ترجع إلى تنقلات قيمية تنتهي بأن يكون للقيم المطلقة أو المحضة الحد الأقصى من القوام المستمر. وينجم عن ذلك أن الحقيقة تبدو قيمة مطلقة من حيث أنها لاتتغير بتغير أشخاص المدركين الجزئية، وان القيمة تنفي الضرورة الانتولوجية، وان على فلسفة القيم ان تكون فلسفة عقلانية ينقيها مفهوم الاحتمال من كل شوب، وان وهن كل ما هو عالٍ يجعله بآن واحد أمراً جزئياً وكلياً، وهذا يعني أن الضمائر كلها تشترك في قيمة واحدة، وان كان اشتراكها هذا يتصف على الدوام بأنه ناقص ولايقيني.

يقول (رويه): «يمتاز (دوبرل) بأنه في آن واحد لا ــ طبيعي، ولا ــ انتولوجي، ولا ــ مثالي، وان قيمة المعرفة لاتصدر في رأيه عن قوانين الفكر، ولاعن معيار متعالٍ. فالقيمة توجد منذ أن تُثبت. ولقد أصاب (بروتاغوراس) في إرجاعه الأشياء كلها إلى مواضعات الناس وأعرافهم. وان فكرة الضرورة مجرد وثن.

وليس ثمة من حكم مفروض على الفكر فرضاً. بل ان الحقيقة أو الخير يعجزان عن إرغام الفكر. وان القيمة هي بالتعريف وهن. وليست الماهية أو القيمة بقوة. ذلك ان القيمة تدعم أمراً لاتنشئه. ولاتكتسب القيم كياناً إلا بصلاتها المتبادلة. وعلى هذا النحو لايتبين السلوك الأخلاقي إلا بتعارضه مع السلوك النفعي، ولا يتحدد السلوك النفعي إلا بمعارضة سلوك الحاجة والرغبة»[1]

من ذلك مثلاً ان (دوبرل) يتساءل عن طبيعة التخلق وذيوعه في المجتمع الانساني وفي ضمائر الناس، وينطلق من عبارة (باسكال) القائلة: «ان القواعد الجيدة متوافرة كلها في العالم، ولا ينقص إلا تطبيقها». ويرى ان من المتعذر، كما هو جلي، قيام فاعلية أخلاقية بدون قواعد أخلاقية، وان نمو الوجدان الأخلاقي يرتبط بنمو المجتمعات، وهذه القواعد الأخلاقية الذائعة في المجتمع تدفع إلى اعتبار بعض سبل التصرف والسلوك جيدة أو سيئة، أو أنها أفضل من سواها. ومن شأن هذه القواعد أن تتبدل بتبدل الزمان إما في مجتمع معين، وإما في الحياة الاجتماعية الشاملة. ونحن

---

(١) رويه: فلسفة القيم ـــ الترجمة العربية ص ١٨١.

نجد جلّ هذه القواعد يحظى بصياغة صريحة تتلقفها أساليب التربية والتعليم لتشفع أوامرها ونواهيها بأشكال من الجدارة أو اللاجدارة، وتكسوها حلة الفضيلة أو الرذيلة. وفي وسع اللغة تيسير جرد القواعد الأخلاقية الذائعة في مجتمع أو لدى شعب، وتمكّننا بذلك من نضد الواجبات المرموقة في تصنيف متماسك.

لقد أبرز (افلاطون) في كتاب «الجمهورية» الفضائل الأساسية الأربع وهي: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة. وقد شاء (دوبرل) أن ينهج نهجاً رباعياً في تصنيف أشكال الجدارة. وبدأ بقسمة الفضائل إلى فضائل مباشرة أولاً، وهي تضم فضيلتين أساسيتين هما البر والعدالة؛ وإلى فضائل غير مباشرة ثانياً وهي تضم فضيلتين أساسيتين أيضاً وهما: الشرف والرفعة.

لننظر مثلاً إلى الفضائل غير المباشرة فنجد أن لها جدارة هي أشبه بكمال من يمارسها. ومن هذه الفضائل الإقدام، والاعتدال، والتواضع، والحشمة، والوفاء، والصدق، وهي بوجه عام تقوم على جهد يبذله المرء ليصحح إندفاعاته الفطرية تبع انموذج ذي ميزات يقدّرها هو بمثل تقدير الآخرين ويمكن أن نطلق على جملتها اسم فضائل الشرف أو احترام الشخص. ولدى اختصام

الواجبات ، وفي بعض الظروف الشاقة أو المباغتة ، يبدو لنا شخص على أنه أفضل إلهاماً من سواه حين يفلت من أسر الحرج ويتغلب على الصعوبة على نحو أدنى لنوال الموافقة الشاملة . فإذا فطنا إلى غياب قاعدة أخلاقية تنطبق وحدها على الظرف الملمع إليه وجدنا ذاك الفاعل متميزاً بمعرفة ماسيتكشف على أنه الحل الجيد المرموق والمقبول قبولاً كلياً ، وإن كان مما لاتنطوي عليه القواعد الراهنة . وإذ ذاك يقال عن مثل هذا الشخص ان روحه أسمى وأرفع أو أنبل من سواه . وبذلك تدل فضيلة الرفعة أو نبالة النفس على جدارة أخلاقية تبذّ القواعد الأخلاقية الصريحة .

ويؤكد (دوبرل) ان أشكال المثل الأعلى التي نستطيع الإحاطة بها إنما تمثل في الواقع الاجتماعي وهي تقابل جملتي الفضائل المباشرة وهما فضائل البر والعدالة . أما أشكال المثل الأعلى المتصلة بالكمال الأخلاقي الفردي أو الشخصي فإنها تنتمي بالحري إلى الفضائل غير المباشرة ، وتقابل جملتي فضائل الشرف والرفعة .

وغير خاف ان هذا التصنيف تصنيف اعتباري ، لأن الحياة الروحية لاتخضع لتجزئة جذرية من طراز تجزئة الأمور المكانية أو الزمانية . ويبقى من الثابت أن قيمة الفضائل غير المباشرة تتناسب

بوجه الدقة مع نتائجها بأقل من تناسب الفضائل المباشرة مع النتائج الناجمة عنها[1].

٢١ ــ سارتر

تأثر (جان ــ بول سارتر)، كما تأثر الوجوديون الفرنسيون، بنظرية (هيدنجر) التي تجاوز مذهب (بروتاغوراس) القائل بأن الانسان مقياس الأشياء كلها، وترى ان الانسان هو الانبثاق الميتافيزيائي «للكائن لذاته»، أي الكائن الذي هو «عوز ذاته»، «مسافة عن ذاته» وان «العوز» هو عين الكائن، عين الانسان.

وقد تطورت فلسفة (سارتر) من علم النفس الفنومنولوجي والوجودية الأدبية الى الانتولوجيا الفنومنولوجية ونقد العقل الجدلي. ولكن هذا التطور ينطوي على وحدة لاتفتأ تتنكر لذاتها، ثم تصحح ذاتها باستمرار وقوامها النظر إلى الانسان بوصفه فاعلاً، أي شعوراً وحرية. وقد رأى (سارتر) ان ينبوع القيمة الوحيد هو الموجود البشري، الانسان الفاعل الحر. وعنده ان الشعور لايدل على الموجود المدرك وحسب، بل انه دائماً شعور بشيء، فهو إذن

(١) دوبرل: المطوّل في الأخلاق ــ بروكسل ١٩٦٧ ج٢ ص ٤٥٩.

متجه منذ البدء نحو الظواهر، نحو الأشياء، وإنما يدرك الانسان نفسه على أنه «موجود ــ في ــ العالم». وما الظواهر، ما العالم عينه، ما الوجود إلا كما يبين للموجود الواعي المدرك. وقد ميز (سارتر) «الموجود في ذاته» وهو الموجود الواقعي، الموجود الملىء الكثيف الصلب الثابت الذي لاثغرات فيه ولافجوات، عن «الموجود لذاته»، وهو الشعور، أو الموجود المتغير المتحرك الزماني الذي ينتقل من الماضي، ويفارق الحاضر، ويتطلع إلى المستقبل، لأنه دائماً «مشروع وجود».

الموجود في ذاته هو الشيء: انه البرتقالة، أو القلم، أو الجبل ــ الابيض، أو حياة (نابليون)، أو فترة ما بين الحربين، أو انه البارحة، أو تاريخ الرومان. أما الموجود لذاته فهو الموجود الذي يتساءل عن ذاته. انه الكائن الذي تنطوي ذاته على سؤال عن ذاته. ولذا فإن الموجود لذاته لا يوجد وجود الكرسي بل ان وجوده هو «ان يصنع وجوده». فإذا قلت عن نفسي «إنني فيلسوف» قصدت معنى «أنني أجعل من نفسي فيلسوفاً» بالعمل الدائب اليومي، وأنا لست إلا عملي الذي أبنيه بناء مستمراً ولكنني قد أقلع في الغد عما أفعل اليوم، فـ«أُعدم» وجودي، وبذا يحضر

العدم إلى الوجود، ويوجد في العالم، ولكن ذلك لايعني سوى أن «الانسان حر»، أو أنه كائن لاماهية له، بل له وجود.

ويذهب (سارتر) إلى أن ثمة صدمة يشعر المرء بها كلما اعترف بوجود انسان آخر، وهٰذه الصدمة تنشأ من حرية الآخر، حرية تتوعد الانسان وتتهدده. فالآخرون هم الجحيم. وينشأ عن الشعور بالحرية ان يشعر المرء بمسؤولية شاملة أمام نفسه وأمام الآخرين، ويشعر في الوقت ذاته بدوار عنيف لحظة التقرير، لحظة الاختيار. ولعل هذا هو السبب في ان الانسان كثيراً مايحسد تلك «اللامسؤولية» التي تتمتع بها الأشياء، فيوهم نفسه بأن لوجوده قوانين كقوانين الطبيعة، أو يتوهم أن أمام الحرية نماذج جاهزة للفعل، ومعايير ثابتة للحق. ولكن حريتنا الصميمية إنما تتكشف عن خواء وصمت وحصار، ونحن لانلقى فيها شيئاً جاهزاً أبداً، بل كل شيء إبداع.

الانسان يبدع القيم، وقد حكم عليه بأن يكون حراً، حكم عليه بإبداع وجوده إبداعاً متجدداً أصيلاً دائماً. ولولا هذه الحرية لبطل العمل، وفقد الاعتبار الخلقي. ذلك ان المرء لايجد عند ولادته أية قيمة جاهزة، وإنما يبني قيمه إذ يبني ذاته بالعمل، أي

بالتقرير والاختيار. ولو فرضنا جدلاً أنه يمتنع عن العمل، فإن إمتناعه هذا هو أيضاً نتيجة تقويم، نتيجة تقرير واختيار. بيد أن الانسان لايقتصر، إذ يختار، على أن يختار ذاته وحسب، بل لابد وان يختار في الوقت ذاته الآخرين الذين يعيش بينهم، ويلتزم بعمله وجودهم، كل وجودهم. وان أحدنا لايبني أخلاقه الخاصة من غير أن يؤثر في الوقت ذاته في أخلاق الآخرين. إذا اختار انسان مثلاً أن يتزوج، وينجب، فإنما يقف أحد موقفين: موقف حض الآخرين على محاكاته، أو موقف إنصراف الآخرين إلى الرسالة الروحية الخالصة بدل الانكباب على مشاغل الزوج والولد. هب أن إنساناً يختار حياة العزوبة، فإنه إما ان يدعو باختياره هذا سائر الآخرين إلى الامتناع عن الانجاب لأنه يجد عالمنا سدى، وان من اللائق ألا يستمر الوجود، أو انه يفترض ان الآخرين سيكفونه مؤونة الزواج والانجاب فيقومون بدلاً عنه بما لايجرؤ هو عليه، أو ما لايرغب في تذوقه. وفي هذه الأحوال جميعاً، يتضمن موقف الفرد موقف سائر الأفراد. وان الفرد إنما هو مسؤول أمام الجميع، عن الجميع.

يلحف (سارتر)، كما يلحف (دوبرل) على تبيان حرية

الفاعل في النشاط القيمي، وهو يعنى كما يعنى الوجوديون بتحليل القيمة بوجه عام بأكثر من العناية بتحليل القيم النوعية. ولم تبق القيمة الرئيسية في نظره تعميم القانون تعميماً عقلياً كلياً، بل غدت هي الأصالة، إبداع الأصالة بالحرية. ذلك أن الانسان حرية، وان شرط وجوده يفرض عليه أن يكون حراً، فليس في وسعه أن ينقطع عن أن يكون حراً. بيد أن لكل انسان حريته، ولا حرية لأحد إلا مع حرية الآخرين، وضد حرية الآخرين، وان الواقع الانساني لينجبس وسط عالَم الكائنات البشرية، وسط واقع البشر. ويطلق (سارتر) اسم الوضع على الأشياء التي يظهر وسطها الواقع الانساني: المكان، العصر، الجوار، البيئة، الوراثة. وان الانسان هو دائماً في وضع، أي أنه منغمس في هذه الجملة من الشروط المادية والتاريخية، وهي ليست سببية كلية حتى تؤثر في طبيعة انسانية كلية. إذ لاوجود لطبيعة بشرية. بل توجد شروط تلتزم فيها حرية الفرد إلتزاماً لايمكن التملص منه. وهذا مايجعل كل انسان يشعر في كل لحظة بأنه «عوز» وان عليه ان يختار. **ان الدائرة الناقصة ليست ناقصة إلا في نظري. ولكن اذا** كنت أنا نفسي لاأزال غير تام الا كما يكون شيء من الأشياء غير تام، **فإنني** لاأكون عندئذٍ غير تام «بالنسبة إلي»، ومن ثم لاأكون

راغباً في شيء. ولا مندوحة من أن يكون «الواقع الانساني تجاوزاً خاصاً ينحى نحو ماينقصه»، أي لامندوحة من أنه «يوجد باعتباره عوزاً». وان عوزي لايضاف إلى كائنات غيري. انه لايضاف إلى الله، ولا إلى تعالٍ ممجّد. بل انه شعوري ذاته بالتعريف. ان التعالي وثبة لاتثب باتجاه معين. وان القيمة لاتغلفني، بل ان حريتي هي أساس القيم الوحيد. ان ساعتي المنبّهة تقول لي: «انهض». ولكن كل شيء رهن بمشروع أول عن ذاتي. فأنا أيضاً هو الذي قرر أن أنظر إلى الساعة المنبّهة نظرة جد، وان قراري، هو، يضفي على المنبّه معنى، ويمنحه قيمة الإشارة. لقد أضفيت حريتي على الأشياء، وعندما أجد أن لها قيمة فما ذلك إلا انعكاس حريتي التي أدركها في الأشياء. لاتوجد حرية، ولاتوجد قيمة، إلا في وضع. ولكن وضعاً لايوجد إلا بحريتي.

يقول (سارتر): «ان العالم يعيد إلينا صورتنا بدقة... لأن العالم يبدو لنا بالضرورة على مانحن عليه: ونحن إنما نجعل العالم يبدو على ما هو عليه إذ نتجاوزه في الواقع باتجاه ذواتنا. ونحن لانختار العالم من حيث وجوده بذاته، من حيث دلالته، حين نختار أنفسنا. ذلك أننا نجعل العالم يبدو عالماً بنفي داخلي، بأن ننفي في

داخلنا كوننا العالَم... ان قيمة الأشياء، ودورها الأداتي، وقربها وبُعْدها الحقيقين (وليس لهما صلة بالقرب والبعد المكانيين) لاتزيد عن رسم خطوط صورتي الأولى، أي اختياري. ان ثيابي، وأثاثي، والشارع الذي أقطن فيه، والمدينة التي أعيش فيها، والكتب التي تحيط بي، وأسباب لهوي، أي كل ما لي، كل العالم الذي أشعر به دوماً ــ ان ذلك كله يعلمني عن اختياري، عن كياني.. وعلى هذا النحو أعي كل الوعي بأنني اختار. وهذا الوعي يتجلى في شعور مزدوج بالقلق وبالمسؤولية. وهذا القلق، والسأم، والمسؤولية.. تؤلف في الواقع خاصة شعورنا باعتبار أن هذا الشعور مجرد حرية»[1].

٢٢ ــ لافيل

يقول (لوي لافيل): «لاتوجد سوى فلسفتين اثنتين ينبغي أن نختار إحداهما: فلسفة (بروتاغوراس) التي ترى أن الانسان مقياس كل شيء، ولكن هذا المقياس مقياس الانسان الخاص. ثم

---

(١) سارتر: الوجود والعدم ــ باريز ١٩٤٦ ص ٥٤١.

فلسفة (افلاطون)، وقد سار (ديكارت) في ركابها، وهي ترى ان الله مقياس كل شيء، لا الانسان»[1].

وقد اختار (لافيل) المنحى الثاني، وسار في درب المذهب الروحي ولكنه ألبسه حلة قشيبة فجعل النزعة الروحية الجديدة ترغب في اتحاد الأشخاص جميعاً باشتراكهم بمبدأ واحد أكثر من رغبتها في استقلال الشخص وعفويته. وقد حكم في «ضلال نارسيس» على ضلال الفردية التي تحسب أنها تكفي ذاتها بذاتها، وأوجب ان ننظر إلى (الكوجيتو) على اعتباره إلحاحاً على الكشف عن الكائن اللانهائي الكامل بأكثر من أن نعتبره فعل تفكير وتأمل. فالتجربة الانتولوجية ليست تجربة استدلال، بل تجربة بداهة. وهي تعني أن الكائن المحدود لايستطيع أن يطرح ذاته إلا بالاضافة إلى كائن لانهائي، وان العلاقة بينهما هي موضوع تجربة مباشرة، تجربة الاشتراك بـ «الكل».

وقد اطلق (الفيلسوف) على جملة آثاره الفلسفية عبارة «جدل الحاضر السرمدي». ووجد أن الزمان، بالاضافة إلى الكائن

(١) لافيل ــ في الكائن. ط ٢ المقدمة ص ٣٥.

المحدود، وسيلة الاشتراك بـ«الكل» أو بالسرمدي. ذلك أن صورة السرمدي لاتتجلى في الدارة الدورية، بل في الحاضر الذي يوجد وحده وجوداً بالفعل، بينما ينقطع وجود الماضي، والمستقبل لما يوجد بعد. بل بينما لايوجد الماضي ولا المستقبل إلا باعتبار أن الأول كان من الحاضر، وان الآخر سيصير من الحاضر أيضاً، والحاضر بالنسبة إلى الانسان هو دائماً محل العمل الجدي الحاسم، محل إلهامه واشتراكه الواقعي بالكون. ومن شأن هٰذا الاشتراك أو الاستغراق في الرسالة الحاضرة أن ينسق الانسان الماضي والمستقبل، ويسبغ على الحياة خطرها، بل أن يجدها عبثاً وسدى.

ان الزمان والمكان أداتان متميزتان تعينان على تحقيق المشاركة أو الاشتراك، وملء الفاصل بين الفعل المستقبل والفعل المشترك في واقع اللحظة. فهما إذن سبيل الوصول إلى الحاضر السرمدي. وبالحرية تتجسد الكائنات التي هي ممكنة في الله قبل أن تصبح من الماضي، ويتضح بذلك معنى ان الزمان يتجه من المستقبل إلى الماضي كما يتضح وجود الحاضر وحده، أو بالأحرى وجود اللحظة الراهنة. والحق أن الماضي ذاته لايموت إلا اذا انعطفت فاعليتنا وانحرفت. ومن شأن الحرية ان تتخذ من فاعليتنا،

على نحو تقهقري، التشكل المسبق للكائن السرمدي الذي نحمله في ذواتنا. وان الميتافيزياء أو فلسفة القيمة، هي «علم الصميم الروحي»، أكثر منها «علم الباطن». إنها «أعمق وأدق من الانتولوجيا التقليدية»[1] فهي تعنى بالكون فيما يسبق الحادث أو الظاهرة أكثر من عنايتها بما يلي الحادث ذاته. وبذا يتضح خطأ الفلسفة الوجودية، وهي ميتافيزياء العبث، لأن الفعل الذي يحكم بأن العالم سدى لايستطيع ذلك إلا باسم المعايير التي يحملها في ذاته، ومن الواجب ألا نتخذ القلق حلاً، بل يقظة ووعياً.

ان موضوع «جدل الحاضر السرمدي» هو موضوع الاشتراك في «الكل»، وهو يهدف إلى اكتشاف اللانهائي، أي اكتشاف القيمة. والقيمة في نظر (لافيل) علاقة بين الشعور وبين السرمدي، وهي فكر ناشط واشتراك يتحقق في الحاضر، في عمل الابداع، وليس هو باشتراك سكوني. وقد يطلق صفة القيمة على جملة المنظومة الثلاثية التي تضم: الخير (وهو يقابل الكون) و«القيمة» (وهي تقابل الوجود) والمثل الأعلى (وهو يلازم الواقع). ولكنه يحتفظ بكلمة «القيمة» للدلالة على الوجود، أي للانتقال من

---

(١) رويه: فلسفة القيم الترجمة العربية ص ٢٠٤.

الكون إلى الواقع، إلى الوجود. وهذا الانتقال اشتراك فاعـل. فالقيمة مطروحة لنا كالوجود، وهي تلزمنا بالانخراط في وضع، وهي رهن بعمل حرية نمنحها لأنفسنا بأنفسنا.

القيمة تنفرد بأنها «تُراد». ومادامت «تُراد» فإنها تظل دائماً محل نقاش. غير أن نظرية القيم إنما تهدف على وجه الدقة إلى مايجعل القيم تراد بصورة مطلقة، أي في كل زمان ومكان، فتلبس دائماً أشكالاً خاصة بها «هنا ــ الآن». ومانظرية القيمة إلا علم بالارادة، علم بإرادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها وتتوقف حيـال موضوع اختيارها. بيد أن لها حركة تنزع إلى التجاوز وقد يتفق اضفاء قيمة مطلقة على غاية خاصة، كما نشاهد ذلك في الهوى، (هوى البخل أو هوى الطمع) «وإذ ذاك تعير هذه الغاية ماتعجز الغاية عن حمله لها. وان تطلع الارادة، حيثما توجد قيمة حقيقية، لايقتصر على إمتلاك الموضوع، بل يلفى في الموضوع مايرضيه ويغذي حركته الخاصة اللامعينة بدل إيقافها وبترها. إنها اكتشاف اللانهائي في النهاية»[1] !

---

(١) لافيل: المطوّل في القيم ج١ ص١٥.

والجدير بالملاحظة أن الإرادة لاتنفصل عن العقل وإن كانت تعارضه. فمن ناحية أولى تؤلف فاعلية العقل ومبادهة الإرادة شيئاً واحداً من حيث الإنطباق على المعرفة. ولذا تتمتع المعرفة بقيمة من حيث أنها معرفة، وتنفرد كل حال من أحوال المعرفة بقيمة خاصة معينة. ومن ناحية أخرى، تلتزم الإرادة الشعور كله وتطلب إلى العقل أن يهديها السبيل، ولذا فإن لم تتوفر معرفة كافية بالقيمة من حيث هي قيمة، وكان مثل هذه المعرفة يضمر ضرباً من التناقض، فإنه من الحق أن نقول برغم ذلك بأن ثمة فهماً خاصاً بالقيمة، وان القيمة هي التي تضفي الدلالة على جميع غايات الارادة وعلى جميع مواضيع العقل والفكر.

للقيمة إذن مجال واسع نستطيع أن نعبر عنه بأنه مجال فصم اللامبالاة حيث تعتبر الأشياء كلها متساوية وعلى صعيد واحد. والقيمة بالذات ليست موضوعية ولا ذاتية، لأنها هي الجهد الرامي إلى جعل الموضوعي ذاتياً، أي إلى اجتياز الفاصل الذي يفصل الفعل عن المعطى، ويصل الفردي بالكلي. ولكن القيمة لا تتحقق إلا بالاشتراك، والاشتراك لايكون جائزاً إلا بالفاصل، وان أحداً لايشك في أن للقيمة درجات، وأنها لاتبدو في صورة سلّم شاقولي

يتمثل طرفاه في قيمة الخير والشر على نحو أن يكون مفهوم القيمة هو المفهوم الوحيد الذي نرجو به أن نصل إلى اتساق الكمية مع الكيفية.

ثم ان إنساناً لا يشك في أن القيمة هي ــ بالدرجة الأولى ــ الصميم أو السر. وأنها تحمل في طياتها مقتضى التحقق الذي لولاه لما كانت القيمة إلا حلماً أو وهماً. فالقيمة إذن تنطوي على نداء المطلق، وان البشر جميعاً ليضمرون هذا النداء حين يستعملون كلمة «قيمة»، ولاريب في أن هذا النداء يثير معارضة النسبي، ولكن لا مناص من التغلب على هذه المعارضة.

إلا أن القيمة راسخة في باطن الكائن ذاته، وهي تسعى إلى إرضاء الفكر والإرادة على نحو سواء، وتشبه أن تكون التقاء مع المطلق، فتجعلنا شركاء متعايشين في الإسهام بالفعل المبدع الخلّاق، وهي التي تضفي على العالم دلالة يترتب علينا أن نضعها موضع العمل، ولكننا لانستطيع ذلك إلا إذا عرفنا أن القيمة تتحقق في التجربة فتلبس حللاً قشيبة، وان لها خصال الكون ذاته، وهي خصال نعلم أنها تدل على أن الكون كون واحد وحيد برغم نموه في كثرة لانهائية من أحوال وجود مختلفة لاتنتهي أبداً إلى

الإعراب عن ثروة الكون كلها، وخصبه كله. وكما يوجد الكون بأسره حاضراً في أحقر درجات الوجود، فإن القيمة لاتوضع موضع العمل من غير أن نجد أنها لايمكن أن تجزأ حتى في أدق فوارقها. ومن الواجب أن نحاذر اعتبار وحدة الكون، أو وحدة القيمة وحدة فارغة مجردة. لأنها تنطوي في ذاتها على جميع الأشكال التي يمكن أن يلقاها الكون، أو تلقاها القيمة. فما التنوع هنا إلا نتيجة الاشتراك الذي يرغم الضمائر الفردية على أن تهدف دوماً إلى غايات خاصة. وهذه الوحدة معين لايفتأ كل ضمير يمتح من مائه، ولكن الضمير لا ينحدر إلى التشتت فالزوال في كثرة الحدود المتباينة، بل يجد تعبيره المشخص في ضرورة ربط الحدود بعضها ببعض داخل منظومة كونية واحدة، أو منظومة قيمية واحدة. وكما أن وجود قشة صغيرة يحتاج إلى سند الكون بأسره، فإن أصغر خير من الخيرات يفترض كذلك صرح القيم كلها ليشغل فيه منزلة خاصة، ويسهم في بنائه. وعلى هذا فإن مفهوم الـ «كل» لاينفصل عن الكون ولا عن القيمة معاً. ومن المحال أن نفتح ثغرة في أحد هذين المجالين من غير أن ينهارا كلاهما. فإذا أعوزنا الكون أعوزتنا قوة إدراكه. وإذا فرت القيمة منا كانت الارادة هي التي تهرب وتفر. ولكن حضور الكون يبعث

القيمة حتماً: والقيمة تعبير عن صميم الكون. إنها قدرته التي تبرزه. أما إذا انفصلت القيمة عن الكون فلا يبقى من الكون إلا الظاهر. غير أن هذا الافتراض ضروري كيما لاتكون القيمة معطى أبداً، وحتى تتحقق بتجسدها وتضفي على الظاهر دلالته ومعناه.

هناك إذن عدد من القيم المختلفة يطابق عدد أنواع الكثرة المختلفة. ذلك أن من الضروري أن تلبس القيمة حللاً مختلفة بإختلاف الأفراد الذين يضطلعون بها، أو تبع تنوع مواضيع فاعلياتهم. ولكننا نعجز عن بناء تصنيف منهجي يضم أنواع القيم المختلفة على أساس تفاوت الأفراد، أو على أساس تنوع المواضيع. ومن الجائز أن يعتبر كل فرد بمثابة نوع بذاته يضع موضع العمل شكلاً قيمياً وحيداً، لاتمكن مقارنته بغيره. كما نستطيع القول أن كل موضوع يقتضي قيمة تلبس دائماً وجهاً جديداً بحسب «هنا الآن». ولذا لا يبقى أمامنا إلا مخرج واحد إذا شئنا اجتناب تفتيت القيم، وهو أن ننظر إلى القيمة من حيث ينبوعها ذاته، أي من حيث أنها ليست بعد سوى إمكان وجواز، ولكنها تعرب آنئذٍ عن الشروط العامة التي تعين الاشتراك على دمج (أنا) نا الخاصة في جملة الكون بأسره.

يتضح إذن أن تصنيف القيم هو وسيط بين وحدة القيم وبين تنوع القيم الخاصة تنوعاً لانهائياً. وهذه القيم الخاصة قيم مشخصة ترتبط بهذا العمل أو ذاك، أو تتعلق بهذا الموضوع أو ذاك الحادث. ومن شأن التصنيف أنه يعرّف جملة السبل الكبرى التي ينخرط فكرنا فيها منذ أن يلج العالم ليجد فيه الشروط التي بها يعبّر عن ذاته ويتحقق. ولذا ينبغي أن ترتبط القيم المختلفة بوظائف الشعور المختلفة، فتكون القيم هي نية هذه الوظائف وغايتها معاً. وليس في وسع تصنيف هذه الوظائف أن يعبّر بذاته عن أكثر من وسائل تيسر إسهامنا في (المطلق) وتجعله ممكناً. ففاعلية الفكر تتضمن وظائف مختلفة تحمل كل منها القيمة في ذاتها وتمارسها وتدخل القيمة في كل موضوع تتناوله فتغدو تعبيراً عن الاشتراك. وعلى هذا يمكن تصنيف القيم تصنيفاً شاملاً وتسلسلياً معاً. انه تصنيف شامل إجمالي لأن الوظائف جميعاً ضرورية لحياة (الفكر) أو الروح، وهي تعرب عن الوحدة الروحية. وهذا التصنيف تسلسلي لأن بعض هذه الوظائف شرط بعضها الآخر، وان غرضها أن تتيح لشعور يحيا في الزمان أن يرقى رقياً لا معيناً باعتبار أن كل وظيفة من وظائف الفكر أو الروح لايمكن أن تنفصل عن الروح كلها. وكذا يجب أن نطلب القيمة كل القيمة في كل قيمة

خاصة. ولئن تبعت القيم وظائف الشعور الرئيسية فإن كل قيمة تعبّر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل إسهام واشتراك.

لننظر الآن إلى وقائع هذا الاشتراك. إنه يفترض أول مايفترض نوعاً من الرجوع إلى الكون، من حيث أن (الأنا) جزء منه، وان هذا الكون لايفتأ يؤثر في (الأنا). وبذا نلاحظ وجود قيم ينبغي تعريفها بالاضافة إلى الحساسية وإلى الجسد، لأن وظيفتها تمثل بوجه الدقة في ربطنا بالكون الوسيع، وان تكفل تأثير الكون في ذواتنا. وبعبارة أخرى، هناك قيم إنفعالية تشمل تقدير الكائن لكل ماينفع وجوده الفردي أو يضره. وهذا مايمثل الوظيفة الرئيسية للذة والألم. بيد أن اللذة والألم يرتبطان بالجسد ويخضعان لشروط وجوده الموضوعية. وإذ ذاك تظهر القيم الاقتصادية بالمعنى الصحيح، وهي حامل القيم الانفعالية بأكثر منها شروطها. وغير خافٍ أن القيم الانفعالية، قيم اللذة والألم، تنفتح على حياة الشعور كلها، وتطال أسمى مراتبها. ولذا فإنها تجاوز القيم الاقتصادية تجاوزاً كبيراً، وتظل القيم الاقتصادية، من حيث موضوعيتها، مستقلة عن القيم الانفعالية.

غير أن في وسع الانسان ان ينفصل عن مصلحته الفردية وينظر إلى العالم نظرة تأمل مجرد عوضاً عن أن يزن هذا العالم بميزان النفع الفردي. وبهذا الاعتبار يتأثر المرء بالعالم ويتمتع بحضوره المحض فيلفى نوعاً جديداً من القيم هي القيم الجمالية المحضة. فإذا رجعنا الآن شطر الموضوع الذي ينتج القيمة الجمالية واصطفينا النظر إلى واقعه الصرف من حيث أننا نستطيع معرفته كان نظرنا يتناول القيم العقلية. وإذ ذاك يتكشف لنا العالم من زاوية الحقيقة، وهي الجانب الموضوعي للجمال. وكما أن المنفعة في الزوج القيمي الأول لا تطابق اللذة بالضرورة، فكذلك قد تستقل الحقيقة عن الجمال، بل اننا نجد وهماً جمالياً حيثما تعوزنا الحقيقة.

وهناك أخيراً زوج قيمي ثالث يشتمل على القيم الأخلاقية والقيم الروحية. وتتميز هذه القيم الرفيعة بأن المرء لا يقتصر فيها على الانفصال عن كل منفعة ذاتية فردية، بل ينفصل أيضاً عن الموضوعية التي تجتذبه وحدها في مجال القيم العقلية والجمالية. وإذ ذاك لا ينظر إلى الموضوعية إلا نظرته إلى شاهد أو وسيلة أو أداة. فالقيمة تكمن هنا في الفكر ذاته، أي في الروح، من حيث أننا نجد في ذاتنا أن إرادتنا الفردية ترضى عن خضوعها له. وهنا نلفى

حيالنا إنقلاب القيمة التي لا تخضع للفردية وللجسد كما في الزوج القيمي الأول، بل انها تُخضع ــ على العكس ــ كوننا بأسره إلى فاعلية محضة لا تنفك عن بعث الحركة فيه بتخطيه وتجاوزه.

وصفوة القول، ان تصنيف القيم يثير تعارض الذاتية والموضوعية ويبعث الصلات الماثلة بينهما: إنه يعرب أولاً عن شروط الموضوع التي تجعل من الجائز وجود الفرد، أي الجسد: تلك هي القيم الاقتصادية. وهناك ذاتية خاصة بالفرد المتوحد تنشأ عنها القيم الانفعالية. ولكننا نستطيع أن نعتبر الموضوع من حيث هو موضوع، وننظر إليه فيما يجاوز مصلحة الجسد وحسب، وعندئذٍ تطالعنا القيم العقلية التي هي قيم الحقيقة. أما إذا سلخنا الذاتية عن حب الذات الفردي فإنها تغدو حساسية متجردة، فيشعر المرء باللذة أمام حضور الموضوع في العالم حضوراً وحسب: وعندئذ تولد القيم الجمالية. ولكن في العالم كائنات مثلنا نتعلم رعاية وجودها. وهذه الكائنات تجتذب عملنا على نحو يهدف إلى أن يكون في وسعنا أن نخلق وإياها مجتمعاً خاضعاً لقوانين كلية، **وهذا ما يكشف لنا عن القيم الأخلاقية التي يمكن أن نقول عنها إنها** تتصل بالأشخاص، والأشخاص عبارة عن تجلي (الفكر) أو

الروح. وعندما نلفى أمامنا الذاتية التي سلخت عنها صفتها الفردية، فاتجهت إلى الحياة الباطنية تستمد منها غذاءها، وانصرفت عن الاتجاه شطر الموضوع كما في الموقف الجمالي، إذ ذاك نرى ظهور القيم الروحية بالمعنى الدقيق.

وليس بخاف ان هذه القيم المختلفة ترتبط فيما بينها ارتباط وظائف الشعور المختلفة برباط وحدة الشعور.

القيم الجمالية هي في الوقت ذاته قيم إنفعالية على الرغم من أنها متجردة. وكذلك حال القيم الروحية على الرغم من أنها صرمت الحبال التي تشدها إلى الجسد وإلى الموضوع معاً.

والقيم الانفعالية هي ينبوع مشترك بين القيم الاقتصادية والقيم الجمالية. القيم الاقتصادية توجه القيم الانفعالية جهة واقع الشيء والمنفعة. والقيم الجمالية توجه القيم الانفعالية شطر تأمل الشيء والتجرد.

وكذا فإن القيم الروحية ينبوع مشترك بين القيم العقلية والقيم الأخلاقية: القيم العقلية توجه القيم الروحية في منحى العمل. وهذا مايتيح لنا إقامة صلة واشتباك بين نظام المنفعة ونظام التخلق، بين

النظام الجمالي والنظام العقلي: ففي الحال الأولى تنشأ أعمال تسيّرها الرغبة أو يحددها الواجب. وفي الحال الأخرى يتناول الأمر تأملاً يهدف إما إلى تثقيفنا وإما إلى التأثير في عواطفنا.

وثمة قرابة طريفة من حيث التطور الباطني في القيم المختلفة. **مثال ذلك ما يقوم بين القيم العقلية والقيم الأخلاقية. فإذا صح أن** الحقيقة تنوس بين حقيقة جواز مثل الرياضيات، وبين حقيقة حادث مثل حقيقة التاريخ، أصبح في وسعنا ان نلفى مايقابل ذلك في النظام الأخلاقي: فالعدالة تُنظم تنظيماً مجرداً، بحسب قوانين كلية، تنظم صلات المساواة والتناسب بين الكائنات جميعاً. والحب يتوخى الواقع الحادث، ولايتجلى معنى الحب الحقيقي إلا اذا بلغ الفردَ من حيث أصالته المطلقة، وهي أصالة وحيدة دوماً، ومن المتعذر تقليدها.

ونذكر أخيراً أن بين جميع درجات القيم ارتباطاً عميقاً. فإذا صح مثلاً ان القيم الاقتصادية يمكن أن تغدو أداة الاحسان ذاته، جاز لنا أن نسوّغ العلاقة بين معنيين من معاني كلمة «إحسان»، إذ يصبح الاحسان الذي هو الحب في شكله الروحي الصحيح،

يصبح الاحسان المادي بالمعنى الصحيح حين يرعى البؤس الذي يعرقل حياة الروح، وكأنه يضطهدها اضطهاداً.

٢٣ ــ لوسين

يقول (لافيل): «لقد وجب الانتظار إلى ان جاء الأستاذ (لوسين) للعثور على فيلسوف فرنسي يدرك مشكلة القيم بأصالتها كلها، وبسعتها التامة. فقد أوضح (رينه لوسين) ان القيمة هي بآن واحد تجربة وإلزام بالتعالي. والقيمة تمثل دائماً وراء التحديدات التي تصنعها. انها وراء التحديدات، لا بوصفها عدماً، بل بوصفها أنها «أكثر من الايجابية». فالوجود مقطع قيمة، أي تقويم فاعل دائماً. وان الفاعل هو فاعل توسط بين (القيمة ــ المتعالية) وبين (القيمة ــ التحديد). انه بين الله والله، بين الله من حيث هو لطف، وبين الله من حيث هو عائق. وان (الكوجيتو) في ذاتنا نوراني: فيه تشترك (الأنا) بعمل الله[1].

وبيان ذلك ان (لوسين) عمد في الحق إلى توحيد الفلسفة

---

(١) رويه: فلسفة القيم ــ الترجمة العربية ص ٢٠٣.

بالفلسفة القيمية، بله بالفلسفة الأخلاقية بوجه خاص. وقد وصف التجربة في ضوء الشعور، واعترف بتبادل طبيعي صميمي بين المعرفة الجدلية بأساليب الفكر الحي التركيبية، وبين تحديد المحاور الأنماط في السلوك الراهن تحديداً وجودياً. وحرص في مذهبه الروحي الوجودي الحرص كله على العناية بآن واحد بتفرد الشخص الانساني، وهو تفرد يتعذر وصفه والإعراب عنه، عنايته ببنيات كونية، وبثوابت معيارية للمصير الذي لايجد سبيلاً للخلاص من القدر إلا بالنفوذ التدريجي إلى باطن التطلع القيمي. وليس في وسع الطبيعة والقيمة تحديد الحرية تحديداً نوعياً إلا بإفساح المجال لظهور التوسط الروحي الأسمى مع ظهور العوائق في الحقل المادي.

ان الفلسفة في نظر (لوسين) هي وصف الشعور. وهي تجربة انتقادية تتناول واقعنا النهائي، تجربة تمرد على أساليب التنهيج التعسفية الرامية إلى حصر التجربة وإخضاعها. ذلك ان للتجربة ثروة عظمى، وتنوعاً راهناً لاينضب. والتجربة هي المحل المشخص لالتقاء الممكنات والتأثيرات الجائزة. وان العلاقة لتضاف في التجربة إلى الهيجان كإضافة اللامباشر إلى المباشر. وان إضافة الوهم إلى القانون كإضافة الإخفاق إلى النجاح. أما إضافة القلق

إلى الفرح فأشبه بإضافة الزهد إلى الامتلاك ؛ وإضافة الحادث إلى القيمة كإضافة المحايث إلى المتعال .

ان للتجربة وحدةٍ لا تتألف من وحدة مجموع ، ولا من وحدة العالم ، ولا من وحدة الجوهر ، ولا من وحدة الكائن ، ولا من وحدة الشكل ، ولا من وحدة المثل الأعلى . وهي كذلك ليست وحدة آله (سبينوزا) ولا آله (باسكال) . إنها ليست سوى وحدة الـ(أنية) JE . فالأنية لا تتميز عن التجربة من حيث الملء الطبيعي والاشتداد الفطري ، وهي تتجلى أتم التجلي في العفوية الساذجة التي نذكرها خلال حياتنا كما نذكر طفولة تجربتنا . بيد أن البهجة التي تصحب هذه العفوية الساذجة بهجة انتقالية لا تلبث أن تجف حين ينفذ العائق الى التجربة العفوية ويصبح أساس يقظتنا الفكرية ، فيكشف عن القيمة ، ويحمل فاعليتنا على السير في طريق القيمة طلباً للخلاص والنجاة .

ان العائق يفصم (الانية) العفوية ، ويقطع استمرارها ، ويبتر اتصالها ، فتشعر الـ(أنا) Moi شعوراً مسبقاً بتحديد فوقي يجاوز التحديدات الراهنة التي ترسم وضع (الأنا) ، ويعي الفكر أن هذه التحديدات لا تصدر إلا عن التحديد الفوقي ، عن القيمة . وينجم

عن تعارض التحديد والقيمة ان القيمة لابد أن تفنى إذا ماانحلت إلى التحديد. والقيمة إما أن تكون مطلقة أو لاتكون.

صحيح أن في وسع القيمة ان تلقى ضروب جدل الانفصال جميعاً. وهذا الجدل يوضح عدم وجود قياس مشترك بين اللانهائي والنهائي، بين القيمة والتحديد، ويظهر تباينهما. ولكن هذا الانفصال لايمكن أن يكون انفصاماً تاماً. وان التجربة التي شطرت شطرين إنما تتيح ان يقف التعالي على مقربة من الشكل الظاهر، ولكن من غير أن يبلغ التعالي هذا الشكل الظاهر تماماً.

وينجم عن ذلك ان القيمة تحلّق فوقنا تحليقاً لانهائياً. انها «جو» يبعث فينا مايشبه اليأس من بلوغها، وليس في استطاعة أية «تقنية» بشرية أن تأسرها. ونحن مرغمون دائماً على خشية أن نكون بؤساء أو أشراراً. وهذا الوجه من القيمة هو الذي يتجلى في الواجب. وهو يشبه في الأخلاق شبهاً كبيراً الوحي في مجال الدين. بيد أن من الجائز أن نسأل: ما نفع هذه الصرامة ان لم يكن التعالي مصنوعاً من أجل أن يتحول إلى محايثة ؟ ان الوحي، كل وحي، إنما يهدف إلى أن يكون وسيطاً بين غياب الله

وحضوره، وإذا ما نفى (اللانهائي) فإنما هو يصدره ويبعثه. ولابد من تحول القيمة حتى تكون روحنا بدل ان تكون سبب إذلالنا. لابد من ان تعقب مساعي التأليف والوحدة ضروب جدل الانفصال والانقطاع. وان العلاقة الفكرية بين النهائي واللانهائي، بين الواقع والقيمة، لتتحول حيثما تعمل، إلى اطراد حياة يمدنا فيها (اللانهائي) بعون يساعدنا في كل لحظة على تجاوز النهائي المحدود.

ان القيمة إذن نوع من علاج. والنفي نوع من وسيط يوصل إليها. ولو لم تكن لدينا إلا تجربة النجاح لا مَحّى الشعور في ثنايا اليسر. وإنما القيمة نصر على الدوام. وقد رفض (لوسين) تقاليد جميع المذاهب التي تحاول حبس القيمة في مفهوم. ورأى انها تتصل بالشعور كله، وان فاعلية الشعور تشرئب باشتدادها إما نحو الأعلى، أو نحو الأدنى. ولذا فإنها ثنائية القطب. وهي تحتوي التحديدات بأكثر من تبديدها. ذلك ان القيمة هي بآن واحد، كما ألمعنا، تجربة وإلزام بالتعالي. بل ان التجربة الحسية، كالاحساس بالواقع مثلاً، ليست سوى حال نوعية خاصة من أحوال الشعور بالقيمة. والقيمة تمثل دائماً وراء التحديدات التي تضعها. ولامناص من ان تكون القيمة بذاتها واحدة ولانهائية،

وإنما يمكن أن تكون القيمة محدودة لأنها تخضع آنئذ لواقع آخر يجب أن نضفي عليه اسم القيمة، فيكون هو لانهائياً.

وعلى هذا ينبغي ان ننظر إلى القيمة المحضة نظرتنا إلى توسع مستمر، وانتشار لاينضب معينه. ولكن التجربة تفرض علينا تمييز التحديد عن القيمة، لأن القيمة المحضة ما هي إلا تخوم التجربة. وليس من شأن التقاء القيمة بالتجربة حذف القيمة بل انعطافها. وهذا اللقاء لايضيّق القيمة بل يترّعها. وحيثما تتدخل القيمة فإنها تتدخل على أنها سبب إنفصال وتأخر، ولكن هذا الانفصال لايكون كسراً، وهذا التأخر لايكون توقفاً نهائياً مبرماً. وينجم عن وحدة القيمة وعن لانهائيتها ضرورة انشطارها إلى أجواء فردية مخنوقة ومنفصلة إلى حد كبير أو صغير، ولانستطيع أن نطلق اسم القيمة على كل جو من هذه الأجواء إلا على وجه نسبي، فهذه الأجواء تكون قيماً، أو لاتكون قيماً، بحسب درجة نبالتها، ولعل من الأفضل أن ندعوها أحوال وجود، أو ضروباً من القيمة التحديد تمييزاً لها عن القيمة المتعالية.

والحق ان الوجود قيمة، بل القيمة الوحيدة، لأن فقدان هذه القيمة أشبه بحال فرس (رولان) التي كانت تتحلى بالصبر

والجلد والقوة، غير أنها كانت ميتة. ولذا فإن كل قيمة تزول ان لم تكن على قيد الوجود. ولكننا حين ننظر إلى الوجود فإنما ننظر إلى قيمة منقوصة، قيمة أصبحت موضوع معرفة نظرية، قيمة ذات حماسة أدنى، وانتشار أضعف، قيمة يتهددها الانحسار والزوال. ومن شأن الوجود أنه يظهر في الفاصل الماثل بين القيمة اللانهائية وبين العدم، وذلك لأن الوجود يشترك معهما في صفة ذاتية واحدة، هي صفة نفي التحديد. فكما ان التحديد، كل تحديد، هو معيّن، فكذلك الوجود، كل وجود، هو محدود، ولا بد من أن تأتي القيمة لتحريك التحديد وتحويله إلى علاقة والايحاء إلى الوجود بالابتكار، حتى لا يمسي التحديد عادة رتيبة، ويغدو الوجود وهماً في طريق الاتحاد.

يتضح إذن ان القيمة، وهي معرفة المطلق، إما ألا توجد، وإما ان تمحو بالضرورة جميع الشكوك في صددها، وان العائق ليستبدل بوحدة (الأنية)، وهي وحدة بسيطة لا متمايزة، يستبدل بها وحدة (الأنا)، وهي وحدة معقدة متمايزة، لأنها تضم وحدة (أنا) التحديد مع (أنا) القيمة. وان بحث القيمة لا يقتصر على علم النفس وحده، ولا على الميتافيزياء وحدها، بل هو بحث

(نفسي ـــ ميتافيزيائي). انه الفلسفة التي تكشف عن تنوع الطرق المؤدية إلى (الروح). فالـ(أنا) ليست حرة إلا على شرط ان تروض طبيعتها في سبيل خدمة القيمة وهي أساسها. فلو استطاعت الـ(أنا) ان تشترك بالجود الالهي الحر بلغت منزلة القيمة المطلقة، الله، أو الخير، أو قيمة القيم. والأمر في مجال القيمة أشبه باللطف الرباني الذي ينحصر شأنه في ان نلقاه ونقبله عبر اختراعات بحثنا. فنحن لانشعر به إلا إذا غزوناه. ومن هنا كان وضع القيمة في ملتقى التحايث والتعالي، وانه لابد من ان تستبطن الـ(أنا) القيمة أو تظهرها، وذلك تبع التخلق حين يقرر الانتصار على العائق، أو طبع اللاتخلق عندما يرضى بالهزيمة حيال التناقض.

وبعبارة ثانية، ان تجربة (الأنا) الواعية تقع في ملتقى تقاطع قطرين: الأول يذهب من الصميم إلى التصور الذي يواكبه، والآخر يذهب من الماضي المحدد المصنوع، وهو لايمكن أن يكون إلا ماضياً، إلى المستقبل اللامعين الذي قد يكون هذا أو ذاك. ومن تقاطع هذين القطرين تولد، في نطاق الامكان، أربع عمليات موجهة: فإذا نظرنا من زاوية التعاقب وجدنا أن الفكر قد يتطلع إلى الخلف، فيتجه إلى الطبيعة أو الى الماضي. أو أنه قد يتطلع إلى

الأمام فيتجه شطر المستقبل. أما إذا نظرنا من زاوية التحايث أو التواكب في الزمان وجدنا ان الفكر قد يتجه شطر الظاهر فينحو نحو «المكانية» من حيث احتواؤها على تحديدات خارجية فيما بينها، وان من الواجب تمييز بعضها عن بعض، أو ربط بعضها ببعض. أو ان الفكر قد يتجه شطر الباطن، فيعود إلى ذاته، ويرجع نحو وحدته اللامتجزئة. ويكفي ان نؤلف بين هذه الحركات مثنى مثنى حتى نلمس أوجه النشاط أو المساعي التي تتيح للأنا الرائدة أن تعمل على زيادة اتحادها بـ(الروح) فتلقى منه باطراد القيم التي لاتزدهر (الأنا) إلا بنوالها.

ذلك ان (الأنا)، في المسعى الخلفي، تفترض دائماً سبق معطى بالاضافة إلى العمل الذي به تسعى لكسب المعرفة. وهذا مانعبر عنه باسم الطبيعة. فالعالِم والفنان كلاهما يخضعان للأمر الآتي: «لاحظ الطبيعة». ولكن من الجلي ان العلم والفن، وهما مسعيان خلفيان، يتميزان، على الرغم من ذلك، بأن العلم يهدف إلى معرفة الطبيعة ليستقرىء منها قوانين محددة. وهذه القوانين تجعلنا قادرين على فهم الطبيعة بالفكر، وتضع الطبيعة تحت تصرف عملنا، ومن هنا نشأ الحكم على العلم بأن يكون عاماً

مجرداً. أما الفن فإنه ينفذ إلى صميم الطبيعة ليستمد منها صفات وهيجانات من شأنها أن تجعل الطبيعة موضع إعجابه. فالعالم يستخلص من التجربة المعطاة، التجربة الاختبارية المعطاة، الفهم والمعرفة بينما يستخلص الفنان الجمال. الأول يكتشف في الطبيعة الضرورة، والآخر يكتشف الاتساق. ولكن النظر الخلفي في الحالين يتقدم على النظر الأمامي لأن من اللازم ان تكون الضرورة الطبيعية واقعية. بيد ان الغرض من العلم هو تحديد وتنهيج التحديدات التي تفرض علينا لصياغتها في إطار نظام محدود، ولذا فإن النظر الخلفي يصبح بالضرورة نظراً خارجياً ظاهرياً. والأمر على نقيض ذلك في الفن لأن وصف الصميم والاستثارة الهيجانية التي تبدو وكأنها ممجّدة بالروح تعنى بجمال الطبيعة وبمتعة الحياة. والفن في ذلك كله يتجه شطر الداخل والباطن.

أما في المسعى الأمامي، كل مسعى أمامي، فإن (الأنا) تفترض ذاتها في أصل ماسيحدث. ولذا فإنها لاتتجه شطر الطبيعة، بل نحو المثل الأعلى. وكما أن في وسعنا ان ننظر إلى الطبيعة بتوسط المفهوم والنسبة، أو أن نحس بها إحساساً كيفياً وإنفعالياً، فإن المثل الأعلى قد يبدو لنا إما صورياً من حيث أن الفكر قادر

على تحديده بتحديد قواعد أو مبادىء للعمل، وإما أن يبدو وجودياً، من حيث أن في وسعه أن يغدو مادة تجربة تتجاوز منطوقه المجرد. مثال ذلك: إن منهاج حفلة موسيقية هو منهاج صوري، وسماعنا الموسيقى سماع وجودي لأنه يتيح لنا امتلاكها. وكذا فإن منهاج حزب سياسي هو منهاج صوري وهو ينص على التعابير التي ينبغي اتخاذها، وعلى القوانين التي يجب إقرارها. ولكن ماذا سيكون الوجود الناجم عن لقاء هذا المنهاج السياسي بالحوادث الأخرى؟ ان الفكر، من حيث أنه يتخذ لنفسه مثلاً أعلى محدداً، إنما يتصور واجبات، ويصيغ قواعد وشعارات، ويعين لذاته خيرات، وبكلمة واحدة، يصبح الفكر أخلاقاً. بيد أن الأخلاق تظل أمنيات قدسية إذا سلخت عن الطاقة التي تعمر الفكر وتنعش رواءه، وتتيح ازدهاره واتساعه ونماءه، وترقى به إلى حياة أسمى في السلّم الروحي. وليس الدين إلا ذاك المسعى الذي يجعل الفكر ذاته حقيقة صميمية على نحو أقوى، وبصورة أعظم اتساقاً وانسجاماً. انه الفكر حين تصبح ذات الفكر جود محبة، وحماسة حب.

تلك هي أوجه النشاط الجائز، والمساعي التي تجدها

(الأنا) في درب تطلعها إلى (روح الكون): العلم، والفن، والأخلاق، والدين. وهذه هي في الواقع القيم الأصلية الأربع، القيم الرئيسية التي تؤلف جميعها لحظات أو مراحل في طريق الصعود إلى القيمة الأسمى، إلى (القيمة)، إلى (المطلق)، (الأنا المطلقة)، أو (الله). ولا نكران ان في وسعنا أن نضيف إلى هذه القيم الأساسية الأربع، وهي قيم تتخذ الفكر مركزها، قيمة خامسة تربطها برباط العقل، ونعني بها الفلسفة ذاتها. ذلك أن الفهم هو واجب الفيلسوف. والفهم إنما هو تحقيق الذات بالاعراض عن الذات، وهذا الاعراض يتوخى، قدر الطاقة، ألا تكون الذات موضوعاً، لتغدو «شخصاً»[1].

وينتج عما سبق أن ليس لنا ان نتحرى وحدة القيم في ذروة تصنيف تسلسلي وحيد السياق، أو خطي، كالتصنيف الذي ينادي به فريق من الباحثين الذين يحسبون انه يضم قيماً محددة متميزة يخضع بعضها لبعض، وتخضع كلها لقيمة واحدة تتربع على رأس نظام سمو تدريجي. بل ينبغي ان نعتبر وحدة القيم وحدة إشعاع. ان القيمة المطلقة هي مركز القيم، كما أن الفكر مركز

---

(١) لوسين: المدخل إلى الفلسفة ـــ الطبعة الثانية باريز ١٩٤٧ ص ٢٨٠.

مضامينها وأصلها. وان القيم لتصدر عن (الفكر) أو الروح صدور الأشعة عن بؤرة تبدع الحرارة والنور.

٢٤ ـــ بولان

انطلق (ريمون بولان)، مثلما فعل (سارتر)، من اعتبار أن الانسان، وهو الفاعل الحر، ينبوع القيمة الوحيد. ولكنه تميز عنه بالدعوة إلى نوع من التعالي الذاتي، أو التجاوز الذاتي. فهو يقابل تعالي القيمة بمحايثة المعرفة. وعنده ان الانتولوجيا القديمة قد اخطأت باعتقادها أن للقيم المتعالية سمة موضوعية. ذلك ان التعالي فعل يلازم الانسان وحده: وقد نقل (بولان) التعالي من المجال الالهي إلى النطاق الانساني. ووجد أن القيمة ليست البتة بشيء معطى: إنها إبداع فاعل على الدوام، وهذا الابداع ثلاثي التجلي: انه يتجلى في مسعى نفي المعطى، وفي مسعى التخيل الذي يتجاوز المعطى، وفي فعل إبداع يحقق القيمة في أثر من الآثار، ولكنه يمحو القيمة في الوقت ذاته. يقول: «ان التفكير القيمي يغدو اجتماعياً كلما تحولت الآثار إلى معايير، وأدى ذلك

إلى تحليها بقوة إلزامية .. ان الشعور الجمعي ، من حيث بنيته ، هو بآن واحد يحايث كل شعور فردي ويعلو عليه . وإذا كانت القيم إبداع الجماعة الاجتماعية فإنها ترتبط ببنية متعالية بالاضافة إلى كل فرد خاص . وان الصبغة الخارجية للجماعة بالاضافة إلى الفرد هي التعبير الفيزيائي عن التعالي ، وهي كفالة موضوعيته وأساسه . أجل ، ان القسر الاجتماعي والمعايير الاجتماعية توجد وجود حوادث . ولكن اختراع القيم يظل وقفاً على الشعور الفردي ، وهذا الشعور يكفي ذاته بذاته في هذا الاختراع الذي هو فاعلية تعالٍ ذاتية ... ان التعالي ، والنفي ، والإبداع ، كل ذلك يؤلف عمليات شعورية واحدة لفعل ننظر إليه من حيث بدؤه ، وطريقته ، وأثره ... وإذ ينعكس التعالي والرغبة في شعور الآخر فإنهما يؤلفان ينبوعاً ثالثاً للالزام القيمي .. وان القسر الاجتماعي ينشأ عن هذا التفاعل بين الأفراد ... وكل واحد منهم إذ يؤثر في ذاته ويكفل إبداعه الخاص يؤثر في الآخرين ، ويسهم في إبداعهم . ولكنني لا استطيع تحويل الآخر إلا بنتيجة تأثير عمله الخاص في نفسه ، بنتيجة ارتكاسه على جهدي الرامي إلى التأثير فيه»[1] .

(١) ريمون بولان : إبداع القيم ــ باريز ١٩٤٤ ص٢٢٦ .

ان التعالي وضع ذاتي، وذاتي وحسب. وما ان تتجلى القيمة في واقع موضوعي، أي ان تتجسد، حتى نجدنا أمام معطى يترتب علينا دوماً تجاوزه في درب سلسلة لانهاية لها: ولذا فإننا نستطيع أن نطلق بصدده حكم وجود، لاحكم قيمة. وعلى هذا يتعذر أن تكون الحقيقة قيمة. ويتضح لنا أننا نعرّف الزمان ونعرّف الزمان المستقبل الذي لايكف الشعور عن الانخراط فيه، نعرّفهما على أنهما مختزلان، بل وسيلتان للقيمة.

وقد حرص (بولان) على تمييز المعطى عن الفعل، وخلص من ذلك إلى تمييز الماضي عن المستقبل بغية تمييز الواقع عن القيمة تمييزاً جلياً. وهو لايرى ان القيمة تتبدد لدى إنجازها وحسب، بالرغم من ضرورة تجسد القيمة وظهور قيمة المعطى من حيث هو معطى. بل لامندوحة من أن يرتبط هذا المعطى بالفعل الذي يتجاوزه، ويمنحه قيمة عند هذا التجاوز.

إلا ان القيمة بالدرجة الأولى إبداع، بل هي ذات الابداع على المستوى الانساني. ولذا فإنها تتسم بسمة تعسفية تحول دون تحديد أي كاشف مادام كل إنسان هو مبدع ذاته وكفيل ذاته. ولئن حسب (افلاطون) أن تعالي المثل هو مبدأ القيمة، فإن هذا

التعالي يمسي عند (بولان) تجاوز الواقع، تجاوز الواقع عن طريق الفعل. يقول: «ان من شأن كل انسان أن يختار اتجاه تعاليه ومداه وأن يقرر في جو من اللايقين الأساسي قيمه وأفعاله فيما يجاوز كل تحديد. وان بنية فعل التعالي هي بنية ذاتية بالدرجة الأولى. وان الانسان الذي هو قوة تجاوز وتعالٍ يخترع قيمه اللاواقعية كما هو قوة إبداع آثاره الراهنة، ان هذا الانسان لايتبع إلا ذاته. وهو إذ يبدع ذاته بذاته يقيم أساس ذاته. إنه بالاضافة إلى اليقين الذي يكتسبه، وإلى الأثر الذي يبدعه، اله مسؤول يكفي ذاته بذاته. وليس للقيم، ولا للأفعال، فرصة استناد إلا في إطار الشخص الانساني الذاتي، وبهذا الشخص. وماذا يمكن أن يعني، فوق ذلك، البحث عن حقيقة هي دوماً نافلة مادامت لاتتكشف إلا بإنجاز الأثر الذي ينوي القيام به، بل ماذا قد يعنيه اكتشاف حقيقة موضوعية هي دوماً حقيقة واهمة أو اصطلاحية، مادامت الحقيقة تتبع على الدوام فاعلاً يحدّدها؟ ان الشخص الانساني الذاتي لم يبق معزولاً مادام ينصرف إلى العمل الجمعي، وفي وسعه أن يقدّر ذاته ويفهمها بنوع من وقاحة كلبية من أجل ان يكفي ذاته بذاته ويضطلع بمسؤولية فكره وعمله وبكفالتهما معاً. ان فعل الانسان الذاتي، فعل التعالي. وهو تقويم خيالي وتعالٍ واقعي

لايستند إلى ذاته وحدها. انـه موجـود بما يواكبـه من قرارات وتضحيات، ولذا فإنه يكفي ذاته بذاته»[1].

القيمة تنال بالفعل، وهي إبداع متجدد وموصول، وان فهم القيمة «محاولة تعاطف واتساق قيمين. وهو فهم يحترم أي تصنيف للقيم يسعى إلى إعادة خلقها.. وان من يسعى إلى الفهم يقلع مؤقتاً عن نفسه، ويجهد قدر استطاعته، أي من حيث المقصد، لوضع قيمه الحالية بين قوسين بغية إعادة بناء فاهم لقيم الآخرين. وان فكرة الفهم القيمي ترتبط ارتباطاً جلياً ومزدوجاً بفكرة إبداع القيم. الرباط الأول، وهو داخلي كله، يربط الفهم بالابداع بجدل أساسي: إننا لا نبدع القيم إلا إذا فهمناها، ولا نفهم القيم إلا اذا أبدعناها. والرباط الآخر، وهو رباط خارجي، يرجع إلى مطلب عملي واجتماعي: ان القيم المبتكرة لاتنهض بوظيفتها الانسانية إلا إذا كانت مفهومة، وان إبداع قيم جديدة يفترض فهم قيم الآخرين وتجاوزها»[1].

---

(١) المصدر السابق ص٢٩٩.

(٢) ريمون بولان: فهم القيم ــ باريز ١٩٤٥ ص٦.

وقد عمد (بولان) إلى استخلاص مايسميه المواقف القيمية الأساسية وتحليلها. وهذه المواقف «لاتُحدَّد من حيث شكلها بل من حيث مضمونها»[1]. وقد تخيل أُسراً من التعالي القيمي وجمعها بحسب تفاعلاتها في زمر شتى هي زمرة الواقع (و) والانسان (إ) والقيمة (ق) والفاعل (ف). واستخلص منها أربعة وعشرين نوعاً من التصنيف موزعة في إطار زمر أربع على الوجه الآتي:

المواقف الواقعية أولاً: وتشتمل على الموقف التأملي، والواقعي، وموقف الاستمتاع فالموقف القدري والعدمي والريبي.

ثم المواقف الانسانية: وتشتمل على الموقف العبودي، وموقف التواصل وروح الطاعة، ثم الموقف المحافظ والتقليدي، ويليه موقف العزلة فموقف المنزع الانساني والروح الطوباوية فالموقف الاجتماعي وروح النظام.

وتلي ذلك المواقف القيمية: وهي تشتمل على موقف الباحث الأخلاقي، فموقف الإحسان ثم موقف اللاواقعي فموقف

---

(١) المصدر السابق ص٢٨.

القلق الانساني والاضطراب الذاتي فالموقف القيمي الصوفي ثم الموقف الجمالي .

وأما المواقف الذاتية المنـزع فإنها ، أخيراً ، تشتمـل على موقف الزهد فالموقف الذرائعي ثم موقف السيطرة السياسية وروح المسؤولية ، ويليه الموقف اللاأخلاقي فالموقف الكلبي ثم موقـف السيطرة المبدعة وتقدير الذات .

الفصل الثالث

علم قيم أم فلسفة قيم ؟

١ ــ دلالات القيمة

النشاط القيمي واقع حي معاش يمارسه الناس طراً في مجالات الفكر والعمل صباح مساء، وهو يطرح، أول مايطرح، التساؤل عن سبيل معرفته معرفة دقيقة شافية : أتراها سبيل العلم أم سبيل الفلسفة.

وجدير بنا ان نمهّد للإجابة بنظرة شاملة تتوخى الإلمام ببعض صفات القيمة وبمسعى تعريفها وتحديد مجالاتها وتمييز نوعي

الأحكام التي تطلق بصددها بين أحكام وجود وأحكام وجوب أو أحكام واقع وأحكام قيمة.

فإذا انطلقنا من التعبير اللغوي عن النشاط القيمي، ونظرنا من الزاوية الحركية (الدينامية) إلى الألفاظ الدالة على معنى واقع كان من الممكن ألا يكون من قبل، أو ألا يكون على هذا النحو بل كان من الممكن أن يكون على منوال أكبر أو أصغر، أكثر أو أقل، أكمل أو أنقص، طالعتنا كلمات تبدو دلالتها متميزة بذاتها أو متميزة بتضادها مع كلمات أخرى تؤلف جملاً من الأزواج المترابطة بهذا التضاد. فمن أمثلة النوع الأول صفات لا يحصيها عدٌّ تزخر بها معاجم اللغة كقولنا: أبي، أثير، أثيم، أديب، أريب، أسير، أشمّ، أفن... بارّ، بائس، بخيل، بديع،.. تئق، تابع، تائه... ثائر، ثائب، ثيب، ثرثار، ثوري... ومن أمثلة النوع الآخر جمع هذه الصفات مثنى - مثنى كقولنا:

كبير - صغير، شجاع - جبان، منير - مظلم، عزيز - ذليل... وقد لا يتاح تحديد الضد في كل زوج تحديداً دقيقاً فيصار إلى نفيه كقولنا: الابتر - اللاابتر،

الازرق ـــ اللاازرق ، الخ ويكتفى باللفظ السلبي على نفي الصفة الايجابية دون تعيين الضد . .

يقول (برهيه) : «ان الناس جميعاً يدركون ما القيمة الأخلاقية لعمل من الأعمال ، وما القيمة الغذائية لنوع من الطعام ، وما القيمة الفنية للوحة من اللوحات ، وذلك أن الشيء الذي يدخل في حوزة العمل ، أو يتدخل فيه ، من طعام ، أو لوحة ، يعطي هذا العمل قيمته وثمنه ، ويجعله موضعاً للرغبة فيه من حيث المبدأ . فالقيم هي الأوصاف كالجميل والقبيح ، والخيّر والشرير ، والشريف والوضيع ، والعدل والجور ، والطاهر والخبيث ، والشهيّ والمنفِّر ، الخ . . وكل قيمة إيجابية تصحب بقيمة سلبية»[1] .

ويذكر (رويه) ان أول من استخدم لفظ «القيمة» ـــ (وهو باللغة الألمانية Wert) ـــ بالمعنى الفلسفي وعمل على ذيوعه هو (لوتز) واللاهوتي (ريتشل) وعلماء الاقتصاد النمسويون بوجه خاص أمثال (مانجر) و (فون وايز) و (فون بوم بافرك) وكذلك من العلماء النمسويين أيضاً (مينونغ) و (فون ارنفلس) ونجم عن نجاح فلسفة

---

(١) اميل برهيه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ـــ ترجمة د . محمود قاسم و د . محمد القصاص ـــ القاهرة ١٩٥٦ ص٨٣ .

(نيتشه) أن عمّ استعمال كلمة القيمة صفوف جمهرة المثقفين، واحتلت نظريات القيمة المكانة الأولى في ألمانية حوالي سنة (١٩٠٠)، وفي انكلترة وامريكة حوالي سنة (١٩١٠).

وأما الأصل اللاتيني للفعل الذي يدل على معنى القيمة وهو (Valeur) فإنه يعني «انني قوي»، و «انني أرفل بصحة جيدة» ثم اصبح هذا المعنى يشير إلى فكرة عامة، فكرة أن يكون الانسان بالفعل، أن يكون ناجحاً أو متكيفاً. ومازالت كلمة قيمة باللغة الفرنسية والكلمات التي تقابلها باللغة الانكليزية (Worth) والألمانية تحتفظ بشيء من رواسب معناها اللاتيني.[1]

كان لفظ (قيمة) يدل في الاستعمال اليومي على البسالة أو الشجاعة لأنها صفة متميزة. وقد استعمل (ريتشل) هذا اللفظ للدفاع عن المسيحية ضد هجمات أعدائها باسم العلم، وأخذ يؤكد أن لكل من الدين والعلم مجاله الخاص. فالعلم يتناول الظواهر والقوانين الطبيعية والتاريخية. أما الدين فمجاله «القيم» التي لاتنالها المناهج القياسية والتجريبية. ويذهب (هوفدينغ) إلى أن

---

(١) رويه: فلسفة القيم — ترجمة د. عادل العوا ص٥.

الدين هو «صيانة القيم». ويستعمل (برّي) لفظ القيمة في جو بحث نفسي عن الميول والاهتمام. ويستعمله (ريبو) في كلامه على منطق العواطف بغية التنبيه إلى أن العواطف توجّه تفكيرنا وجهة تجعل الخطأ فيها أكثر من الصواب. واستعمل (غوبلو) و(لالاند) هذا اللفظ في بحوث منطقية، وتوخى (شلر) من استعماله دلالة أخلاقية، ومثله (لوسين)، ونحا (بولان) في منحى فلسفة عامة بينما نحا (كوهلر) في منحى فيزياء عامة...

يتضح إذن تحول معنى القيمة من دلالة مشخصة يومية إلى دلالات شتى مجردة ومعنوية. ولم يبق معنى القيمة الاشارة إلى صفة خاصة بما يباع ويشرى من الأشياء على أساس أنها تقبل المبادلة بأشياء أخرى سواها أو بالنقد. ولم يبق هذا المعنى قاصراً على الشيوع في دنيا الأعمال الصناعية والتجارية وان جاز قولنا ان لفظ القيم إذا استعمل وحده بدون إضافة نعت يحدده لا يزال يدل على معنى مشخص ويراد به قراطيس البورصة والسندات التجارية بوجه الإجمال.

وفي وسعنا أن نستشف عبر هذه المعطيات دلالة أولية لكلمة قيمة فنقول: ان هذا اللفظ يدل على صفة ما يقدّره امرؤ

تقديراً يزيد أو ينقص (قيمة ذاتية)، أو يدل على مايستحق هذا التقدير على نحو يزيد أو ينقص (قيمة موضوعية). وبعبارة أعم: القيمة هي الوجود من حيث كونه مرغوباً به، أو موضع رغبة ممكنة. فهي إذن مانحكم بأن من الواجب تحققه. وينضد (لالاند) دلالات القيمة مبيّناً أنها تستعمل تارة تارة بالمعنى المجرد (ان لشيء ما قيمة) أو بالمعنى المشخص (ان شيئاً ما هو قيمة) ويرى أن هذا الاستعمال الأخير أحدث عهداً. وقد اعتمد في نضد هذه الدلالات الاعتبارات أو وجهات النظر التالية:

أولاً: من الناحية الذاتية:

القيمة صفة في الأشياء قوامها أن تكون موضع تقدير إلى حد كبير أو صغير، أو ان يرغب بها شخص، أو جماعة من أشخاص معينين. وقد تطلق بهذا المعنى على «قيمة الاستعمال». ان قيمة استعمال امرىء شيئاً من الأشياء تقابل حالة ما يصنع المرء بذاك الشيء: وقد تباين قيمة الاستعمال هذه المنفعة. وربما اطلقت على الفائدة الموضوعية الحقيقية ومثلاً: فائدة الماء أو الهواء. وهي تقابل «قيمة المبادلة» ومثلاً قيمة حجر ماس، وهذا الحجر لاينفع بذاته.

ثانياً : من الناحية الموضوعية ، وباعتبار المقولية :

القيمة صفة الأشياء من حيث أنها جديرة بشيء قليل أو كثير من التقدير. مثال ذلك: قيمة الحياة. يقول (ديكارت) في رسالته إلى الأميرة (اليصابات) (١٦٤٥/٩/١) «ان وظيفة العقل الحقيقية هي الفحص عن القيمة الصحيحة لجميع الخيرات التي يبدو أن نوالها يتبع سلوكنا على نحو من الانحاء».

ثالثاً : من الناحية الموضوعية ، وفي صورة افتراضية :

القيمة صفة الأشياء من حيث أنها تلبي غاية من الغايات. مثال ذلك : «القيمة الوثائقية لأثر فني».

رابعاً : من الناحية الاقتصادية بوجه خاص :

القيمة صفة الأشياء الماثلة في إمكان مبادلة هذه الأشياء في مجتمع اجتماعي معين، وفي وقت محدد، لقاء كمية محددة من سلعة تُعتبر بمثابة وحدة. وبهذا المعنى تدل القيمة على معنى السعر الراهن عامة. وبهذا المعنى يقال في الغالب : قيمة المبادلة بمقابل قيمة الاستعمال.

خامساً : من الناحية السابقة أيضاً :

القيمة هي الثمن الذي يُقدَّر ان من الواجب دفعه من

الناحية المعيارية لقاء شيء أو خدمة. مثال ذلك: «القيمة الصحيحة».

سادساً: من الناحية المنطقية:

القيمة في حديثنا عن كلمة أو عن عبارة هي دلالتها. وهي لاتعني الدلالة الحرفية لهذه الكلمة أو العبارة وحسب، بل انها تشير إلى الدلالة الفعلية أو المضمرة. ونحن نعني بعبارة «الكلمة ــ القيمة» الفكرة الأساسية أو العاطفة الأساسية في جملة من الجمل.

سابعاً: من الناحية الجمالية:

١ ــ ان القيمة في الموسيقى هي المدة النسبية للألحان.

٢ ــ وفي الفنون التشكيلية: القيمة هي تألق الألوان نسبياً، أو عتمتها. وقد يوسّع معنى هذه الكلمة أحياناً فتدل دلالة غير موفقة على علاقات هذه الألوان ذاتها، أو على درجة إشباعها.

ثامناً: في مجال الرياضيات:

القيمة في هذا المجال تعبير حسابي، أو جبري على الأقل، يحدّد مجهولاً، أو يمثل حالة من حالات متحول. يقول (دوهامل): «علينا أن نقوم بتمييز مهم في كل مسألة ترمي إلى الحصول على

قيمة مجهول أو عدد من المجاهيل. ان علينا، من جهة أولى، أن نأخذ باعتبارنا القيم الخاصة للمعطيات، ومن جهة أخرى، العلاقات المختلفة التي ينبغي توافرها بين المجاهيل والمعطيات...» .

ويعلّق (لالاند) على هذه الاستعمالات مبيّناً أن أول استعمال اصطلاحي لكلمة قيمة هو (باستثناء الرياضيات) استعمالها في الاقتصاد السياسي. وقد انتقلت من ثم إلى اللغة الفلسفية المعاصرة، وصارت تحل في عدد كبير من المجالات محل التعبير القديم الذي كانت تمثله كلمة «الخير». وقد أسهم (نيتشه) إسهاماً كبيراً في ذيوع هذه الكلمة، كما استعملها (ريبو) و (فون ارنفلس) و (مينونغ) و (ايزلر) و (فيتاسك) و (اوربان) الخ. ويؤكد (لالاند) ان من العسير تحديد المعنى الدقيق لكلمة القيمة لأنها تمثل، في الأغلب، مفهوماً متحركاً، تمثل انتقالاً من الواقع إلى مايجب أن يكون، من المرغوب به إلى مايمكن أن يُرغب به (بوساطة مايُرغب به بصورة مشتركة)[1] .

---

(١) لالاند: معجم الفلسفة التقني والانتقادي ــ مادة: القيمة.

٢ ـــ أحكام القيمة

للقيم إذن دلالات شتى ، ومفهومها مفهوم متحرك ، ويتمثل الإعراب اللفظي عنها في أحكام جرت العادة على تمييز نوعين أساسيين منها هما أحكام التقويم أو أحكام القيمة أو أحكام الوجوب من جهة أولى ، وهي بجملتها تنتهي إلى اصطلاح العلوم المعيارية ، ومن جهة أخرى ، أحكام الواقع أو أحكام الوجود وتسمى أحياناً الأحكام التقريرية وهي خاصة بالعلوم الوضعية على إختلاف أنواعها .

ومن الجائز أن ننظر إلى أحكام القيمة من زاوية الجهة ، أي من حيث كيفية نسبة المحمول فيها إلى الموضوع ونميز ثلاث فئات : هناك فئة تعبّر عن أوامر أو نواهي ، والنواهي أكثر عدداً من الأوامر ، ومثلاً : «لاتسرق» . وفئة تعبّر عن مجرد نصيحة كقولنا : «اذا عزم المرء فيجب أن يثبت على عزمه مااستطاع» . وفئة تعبر عن تقدير حوادث أو حالات ليس للمرء عليها سلطان ، ومثلاً : «ان كبار الفاتحين كانوا من كبار المجرمين»[١] .

---

(١) لالاند: محاضرات في الفلسفة ــ ترجمة يوسف كرم ــ القاهرة ١٩٢٧ ص٣٩ .

ويعرّف (بول موي) حكم القيمة بقوله: إنه الحكم الذي يعترف للأشياء بصفة القيمة، بصفة أنها جديرة بالتقدير. ومن أمثلته: الحكم الذي يعلن جمال عمل فني، أو الطابع الأخلاقي لفعل من الأفعال، وقد يكون هذا الحكم سلبياً عندما ينفي عن الشيء القيمة التي كان ينبغي أن تكون له، والتي كان المرء يتوقع ان يجدها فيه. وحين ترتبط المعرفة العلمية بقيمة يسمى العلم علماً معيارياً. ويتميز العلم المعياري عن العلم المألوف بأنه يتكون من أحكام قيم، وبأنه يضع أسس هذه الأحكام بأن يستخلص مايسمى بمعيارها (الخير. الجميل. الحق). ومثل هذا العلم لايكتفي بوصف موضوعه وبيان القوانين التي تحدد طبيعته، بل يميز في موضوعه الأشكال الصالحة عن الأشكال غير الصالحة، ويقرر نوعاً من التدرج بين هذه الأشكال. وهذا العلم يصل إلى هدفه بدون أن يستمد أسباب تفصيلاته من شيء آخر سوى الموضوع ذاته. وقد يتفق أن تقوم علوم غير معيارية بعملية ترتيب الموضوعات التي تعنى ببحثها ترتيباً تدريجياً. غير أن ذلك يحدث دائماً بناء على غاية خارجية. ان علم الطبيعة مثلاً يميز الأشكال العليا للطاقة عن الأشكال الدنيا، مادام يتحدث عن «تدهور» الطاقة. ولكن ذلك لايكون إلا بالنسبة إلى حصيلة هذه الطاقة في

عمليات التحول. وهذه الحصيلة لاقيمة لها إلا بالنسبة لغايات الصناعة. فالأحكام المعيارية في علم الطبيعة لاتحدد على أساس اعتبارات فيزيائية. بل على أساس اعتبارات ذات صلة بالوسائل العملية، أعني خارجة عن مجال علم الطبيعة بمعناه الصحيح. أما في الأخلاق فإن الحكم على الظواهر الأخلاقية مستمد من أسس جوهرية في الأخلاق ذاتها، لأن الأخلاق تنطوي في ذاتها على غايتها. وكذلك فإن الشيء الجميل لايحقق في علم الجمال غاية صناعية خارجة عن نطاق هذا العلم. وفي المنطق تكون الحقيقة غاية بذاتها ولذاتها. وعلى هذا فإن أحكام القيم تبنى في العلوم المعيارية على أسس داخلية هي جزء لايتجزأ من مجال العلم ذاته. وان المعيار شيء أصيل في العلم المعياري. وهو الذي يكون موضوعه الخاص[1].

وقد انكر باحثون اتصاف العلوم المعيارية بالصفة العقلية بزعمهم أن خاصة هذه العلوم إصدار أوامر ولكنها لاتصدر أوامر

(١) بول موي: المنطق وفلسفة العلوم ــ ترجمة فؤاد حسن زكريا ــ القاهرة بلا تاريخ ص٢٢.

إلى العلماء والفنانين. ولكن (لالاند) يردّ دعواهم ويبين ان كل أمر من الأوامر هو شكل من أشكال القيمة. أما العكس فغير صحيح. فهو إما أن يكون أمراً عاماً، أو نصيحة عامة، وفي الحالين يستلزم أن يكون الشيء المأمور به، أو المشار به، خير من ضده. وإنما تعيّن الظروف الخارجية مقدار مايجب له من احترام ومراعاة بحسب ماتسمح به الأحوال الطبيعية ودرجة المدنية. مثال ذلك: ان الفلاسفة الأقدمين كانوا ينصحون بالرفق بالرقيق. واللاهوتيون المسيحيون أوجبوه. والباحثون الأخلاقيون المحدثون أنكروا الرق إنكاراً باتاً. ثم أبطلته القوانين واعتبرت النخاسة جريمة. فالقيمة واحدة في كل حال، وهي الشخصية الانسانية. ولكن وجوب احترامها يقوى شيئاً فشيئاً.

والجدير بالملاحظة أن لأحكام القيمة تنوعاً وشمولاً كبيرين. من ذلك مثلاً أننا نجدها في المجال الديني، سواء أخذنا لفظ الدين بالمعنى الضيق أو المعنى الواسع. يقال: دين الشرف. الكفر بالوطن. ونجدها في المجال القضائي كقولنا: مشروع وغير مشروع، جنحة أو جناية. وفي مجال الأخلاق والفن والمنطق: مثل قولنا: غامض، مبهم، فاسد، متناقض، مغالط.. وفي مجال اللغة

أحكام قيمية تتناول الاغلاط في اللغة، والألفاظ المطابقة أو غير المطابقة. وثمة أحكام قيمة نفعية كقولنا: ضار أو مفيد، عملي أو خيالي، تدبير أو تبذير، وهناك أحكام في مجالات الصحة والنسل أو اللذة والألم: قصة لذيذة، موقف مؤلم، أو تعرب عن الطمع أو البدع في الفن وفي الحياة اليومية.

وبوجه آخر من أوجه القسمة يمكننا جمع الصفات القيمية في أزواج يترتب علينا على الاجمال ترجيح بعضها على بعض. وهذا الترجيح قد يتسم باللامبالاة، ومثلاً ان نرجح بدون اكتراث (أ) على (أ). غير أن القيمة ـ كما سنرى ـ إنما تبدأ بفصم اللامبالاة. ولذا فإن القيمة تتجلى لدى ترجيح صفة على أخرى، كأن نقول: من الأفضل أن تكون (أ) دون (أَ): من الأجدر أن يكون المرء شجاعاً لا جباناً، قوياً لا ضعيفاً، ماهراً لا متعثراً، وإذ ذاك نلمس مبدئياً حقل القيم بأسره.

ويلاحظ (رويه) ان مبدأ اختيارنا النعوت الدالة على قيم ليس مبدأ ملزماً دوماً. فنحن لا نعرف إذا كانت أزواج النعوت مثل: مقدس ـ عادي، ثوري ـ محافظ، عاطل ـ مزين، عنيف ـ حليم، متفائل ـ متشائم الخ تتصف بصفة القيمة أم

لاتتصف. فقد تزول قطبية الازواج القيمية أو تقلب في بعض الظروف. هناك أحوال يجدر بالمرء ألا يكون فيها قوياً، بل ضعيفاً. وقد يسرف انسان في المهارة أحياناً. ان عرض النهر قد يكتسب قيمة عائق عسكري، وهي قيمة إيجابية أو سلبية، بحسب مايراد بهذا العرض أن يتخذ للدفاع أم للاجتياز. وربما تحلت بعض الصفات الحيادية بقيمة اصطلاحية: إذا كسبت الازلام «الزرقاء» في الميسر حسن اللون «الازرق» وحسن الرهان عليه[1].

ولا مناص من الانتباه في الأحوال كافة إلى أن مقصد الفكر هو الذي يضفي صبغة القيمة على المعنى، وييّسر في الحق تمييز حكم القيمة عن حكم الوجود. فإذا قلت: «هذا أمر صالح» وجب أن يدل على معنى «هذا أمر صالح من أجل كذا»، أي أنه صالح صلاح وسيلة لغاية. «اننا نقدّر قيمة الأشياء تبع النتائج الناجمة عنها، ولاسيما نتيجة الأفعال الانسانية.. وان أحكام القيمة هي في العادة أحكام مقارنة انموذجها هو: هذا الشيء أفضل من ذاك». وهذا يعني أن الأمرين معاً هما وسيلتان نقدّرهما بالاضافة إلى غاية واحدة. كأن يكون هذا الأمر وسيلة أسرع، أو

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص١٠١.

أحسن، من ذاك ابتغاء تحقيق غاية معينة. «هذان دربان يوصلان إلى هدف مرموق، ولكن أحدهما شاق وقصير، والآخر سهل وطويل. والمسألة هي ان نعرف هل يرجح المرء جانب الاقلال من الوقت أم الاقلال من العناء؟»[1].

لقد كثر الخلاف حول علاقة أحكام القيمة بأحكام الوجود. وتساءل الباحثون: هل تمتح أحكام القيمة وجودها من أحكام الوجود؟ وأجاب (غوبلو) بالنفي المؤكد قائلاً «ان في وسع العقل النظري ان يبرهن على أن شيئاً من الأشياء هو حقيقي. ولكنه لايستطيع أن يبرهن على أنه جيد. فالتجربة تقدم لنا الحادث، بدون أن تحكم عليه. وان العقل النظري عقل حيادي لايبالي بالخير والشر. انه (العقل البارد). وهذا العقل النظري يفترض أن الذكاء معزول، وأنه يعمل وحده، حتى يستطيع بوساطة هذه الفرضية، أو هذا التجريد، إنجاز وظيفة المنطق، والمنطق لايعمل إلا بقدر تصرف الانسان في سلوكه، تصرفاً ينأى عن التأثيرات العاطفية، وان لم يكن الانسان ذكاءاً محضاً، مجرد ذكاء. وإذ ذاك لايبقى أمام الذكاء من غاية إلا غايته الخاصة،

(١) ادمون غوبلو: المطول في المنطق — باريز ١٩٣٧ ص ٣٧٠.

أعني الحقيقة. أما الخير والشر فإنهما لايوجدان بالاضافة إلى كائن لاينفعل، ولايبالي إلا بالحقيقة التي تنفرد بالفوز باهتمامه. فإذا شئنا معرفة أحكام القيمة وجب علينا إعادة الذكاء إلى بيئته وإرجاع وظيفته الحقيقية إليه وهي وظيفة القيادة والتوجيه (فعل الربان في سفينته)، أعني فاعلية كائن ذي قلب وحواس وغرائز وإرادة»[1].

هناك إذن حكم قيمة عندما يحكم المرء بأن لشيء أو لكائن قيمة، أو بأن له قيمة أكبر من قيمة غيره: «هذه القضية حقيقية»، «هذه الزهرة أجمل من تلك»، بمقابل أحكام واقع: «هذه القضية تنطوي على ثلاثة حدود»، «هذه الزهرة مركبة».

وليس بحكم قيمة الحكم الذي يبين أن حكم قيمة آخر هو حادث: «هذه الزهرة تساوي ثلاثين قرشاً»، «هذه السمكة مرغوب بها». ويذهب (رويه) إلى «أن ليس بحكم قيمة ان تعرب عن تفضيل شخصي إعرابك عن حادث محض: (إنني أفضل السمك على اللحم)، أو (إني أرغب بالسمك)، ولا يصبح

---

(١) غوبلو: المصدر السابق ص٣٦٩.

منطوق التفضيل حكم قيمة من الناحية النفسية إلا إذا اعتقد الانسان ضمناً أنه (يستلزم) ان يقبل الآخرون هذا التفضيل»[1].

وبعبارة أخرى، يشعر الانسان عندما يطلق حكم قيمة بعاطفة هي عاطفة «يستلزم الوجود»، أو على الأقل «يستلزم القبول» أو «الاحترام» أو «الترجيح» أو «الإعجاب». وكل ذلك يقابل من الناحية الذاتية اعتبار أن القيمة معيارية: فإذا قلنا: «هذه القضية حقيقية» نجم معنى أنه «ينبغي قبولها». وإذا قلنا «هذه الزهرة جميلة» تضمن قولنا معنى أنه «ينبغي ترجيحها». وهذا المعنى الضمني هو فعل تقويم يجثم خلف أحكام القيمة. وهذه الأحكام قد تكون صريحة تتجلى في أقوال، أو تكون ضمنية ماثلة في تقويم يكمن غالباً وراء أحكام القيم الواعية أو الصريحة. وقد تسهم اللغة في تمييز الاعتقاد التقويمي تبع المقصد أو شكل القضية. نقول: ان زيداً يعتقد بكروية الأرض، أو بوجود (غروئنلند)، ولكنه يؤمن بالله، بالعدالة، بشخص من الأشخاص، وذلك عندما تكون القيمة مثالية، أي متعالية عن الحالي، لأن الاعتقاد القيمي يتضمن رهاناً. فهو يعتبر أن الحوادث

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص٥٢.

لاتطابق المثل الأعلى الذي يؤمن به الانسان، وان لاتطابقها المذكور قد يكون موقوتاً، أو يكون غير محدود. إلا إن الايمان هو دائماً ثقة بموضوع الايمان، واعتماد عليه.

صحيح أن الطريق من الحالي إلى المثل الأعلى طريق شاق طويل. ولذا فإن المؤمن بالمثل الأعلى مسوق في غالب الأحيان إلى الإيمان بما يخالف الوقائع الراهنة. وليس ذلك عبثاً لأن هذا المؤمن يسير عندئذٍ على الطريق، ولأن الحادث هنا ليس بمعطى محض، بل انه عائق أو وسيلة يمكن تغييرهما بالإرادة تغييراً جزئياً. والحق أن القيمة مثل أعلى ينبغي تحقيقه بالعمل وبالإختراع. وهي لاتقل عن الحادث بل تزيد عليه لأنها أكثر منه. ومن هنا يتضح أن أحكام القيمة تزيد بالتقويم على أحكام الوجود. وقد أطلق (لوسين)[1] عبارة «حس القيمة» على التقويم الصميمي حيث يمتزج الفكر باتجاهه شطر ماكانت حركته تنشده، أو أنشدته، وذلك عندما يتجه شطر قيمة معطاة أو مرموقة. وماتجلي هذا التقويم إلا عين حركة الفكر. ومن النادر أن يكون التعبير الماثل في حكم القيمة تعبيراً كاملاً عن تقويم الاستحسان أو الاستهجان. ولذا فإن حكم

(١) المطوّل في الأخلاق العامة ـــ ط٢ باريز ١٩٤٧ ص٥٥٣.

القيمة حين أقول مثلاً: هذا خير أو جميل، وذاك شر أو قبيح، لا يطابق البتة لدى صياغته المضمون الشامل للتقويم لأن على هذا التقويم أن يحدّد ذاته حتى يتوافر إمكان إعرابه عن ذاته. وفي وسع حكم القيمة أن يعبّر عن جانب سطحي وحسب من جوانب التقويم، وقد يضلّ في تعبيره عنه. بل ان للتقويم جذوراً عميقة، وان الحكم القيمي هو بالتعريف تجريد يصاغ ولكنه يظل دون التقويم الضمني الذي ينبثق الحكم عنه. ومن ذا الذي يستطيع تسويغ اختيار زوج، أو مهنة، أو تضحية في سبيل قضية سامية تسويغاً تاماً بأحكام قيمة؟

نخلص من ذلك إلى أن حكم القيمة يختلف عن القيمة ذاتها، على الرغم من اتصالهما الوثيق. فحكم القيمة وسيط فقير بالاضافة إلى غنى التقويم الذي يصدر عنه. وان مضمون هذا الحكم لا ينمّ إلا عن وجه أو جانب أو مبدأ، أي عن بعد من أبعاد النشاط القيمي، وتبقى القيمة نفسها في أفق التقويم. من ذلك مثلاً أن التمييز يصل أحكام الحقيقة بالحقيقة، وينجب واجب التفكير. والذوق يعرب عن الجمال بأحكام ذوق تصلح هي ذاتها أن تكون قواعد واجب ــ الاحساس. وان القلب الخاضع

واجب ــ الحب يصدر أحكام قلب قيمتها هي الحب. وان التقدير الأخلاقي يستند إلى الخير بأحكام تتجلى في واجب الفعل.

٣ ــ الوجوب القيمي

لننظر الآن إلى بعض ظواهر النشاط القيمي عامة تطلعاً لاستخلاص الاجابة عن سؤالنا: هل البحث القيمي مطلب علم أم فلسفة؟

ولننطلق من أكثر سمات القيمة ظهوراً للعيان. إننا نعلم أن طائفة من القيم يمكن أن تتمايز بعضها عن بعض مثل العدالة، والشجاعة، والإخلاص، ولكن بعضها يتصل ببعض اتصالاً يتيح لنا أن ندعوها باسم «القيم الأخلاقية». وهناك الحسن والجمال والرشاقة والأناقة وتدعى «القيم الجمالية». وثمة الصواب والخطأ والمحتمل وتدعى «القيم المنطقية». فإذا ميزنا مايسمى شكل العدالة عن شكل الحسن أي مايجعل كلاً منهما قيمة معينة، ودعونا باسم المضمون مايميز إحداهما عن الأخرى، أي مايجعل العدالة غير الحسن، والحسن غير العدالة، أمكننا التطلع إلى تحديد شكل كل قيمة منهما.

هب أنني منخرط في مجتمع، ومندمج في وضع تاريخي. فأنا أعرف في أغلب الأحيان ما يترتب علي فعله، ما ينبغي فعله، حتى ولو كنت متأهباً لفعل خلاف ذلك. وبقول آخر، انني أدرك القيمة في بعض الأفعال وأقف منها موقف حاكم أخلاقي. وسواء تناول حكمي أفعالي الماضية، أو أفعالي القادمة، التي أمحصها الآن، وسواء تناول أفعال غيري الماضية أو القادمة، فإن إطلاق الحكم على فعل هو وسمه بقيمة أخلاقية، ولذا فإنه معرفة هذا الفعل، ولو كانت معرفة غامضة. وما الاعتراف بقدرة الانسان على اعتناق موقف حكم أخلاقي، أو الاعتراف بأن لديه شعوراً أخلاقياً، إلا أمر واحد. وقد نختلف أشد الاختلاف حول مصدر هذا الشعور، أو الوجدان، ولاتتفق كلمتنا في تأكيد صدوره عن المجتمع، أو عن الطبيعة، أو عن الله، فإن أحداً لايرتاب بقدرة الانسان على إطلاق حكم على الأفعال الانسانية، ومن ثم فإن أحداً لايرتاب بوجود قدرة على معرفة القيمة.

بيد أن علينا ألا نخلط موقف الحاكم الأخلاقي بموقف الفاعل الأخلاقي: ان الشعور الأخلاقي يتيح لي إدراك القيم وإنارة سبيلي. فأنا أطلق حكماً بصورة مباشرة أو غير مباشرة من أجل أن أعمل.

وإنما الفاعل الأخلاقي إنسان اعترف بوجود قيم معينة وجسّدها في الواقع، وجعلها تنتقل من عالمها المثالي إلى العالم المشخص. ورب معترض يدّعي أننا نجازف بفرض وجود عالم من القيم المستقلة بذاتها، أو أن تكون القيم نِتاج إبداع فردي أو جمعي، سواء أكانت واقعية أو متوهمة. ولكن من الثابت أن كل شيء يحدث كما لو أن واجباً يطرح ذاته على الفاعل بأن يدمج في الواقع الراهن قيمة معطاة من قبل. والحق أن اتصاف إنسان واحد بأنه حاكم أخلاقي وفاعل أخلاقي إنما ينمّ عن صفتين متلازمتين ومنفصلتين. فهما متلازمتان بمعنى أن الفعل بدون حكم هو فعل آلي. ولا وجود لفعل أخلاقي بدون وعي أخلاقي، وذلك مثلما يمتنع وجود علم بدون وعي تفكيري. وكما يتعذر ان أفكر بدون أن أعي أني أفكر، فإنني لاأستطيع أن أعمل حقاً إلا حين أعي أفعالي، أي حين أحكم عليها. ثم ان هاتين الصفتين يمكن انفصالهما لأن الحاكم الأخلاقي قد لايتحول إلى فاعل أخلاقي: ان في وسعي دوماً ان أحكم على فعل استطيع أن أفعله، ولكنني لاأفعله، كما أن في وسعي أن أحكم على أفعال الآخرين. ان الانسان يعرف القيم سواء أعرب عن معرفته بأحكام أو بأفعال.

ثم ان القيم تبدو في نظر من يحكم عليها ضمن وضع

مشخص: وان تقديره لها ينصب على مضمونها بأكثر منه على شكلها. فهو مثلاً لايتوقف أمام اتسام سلوك بسمة الأمانة، أو الإخلاص، أو العدل، وحسب، بل يُعنى، أكثر مايعنى، بالجانب الأصيل من هذه الأمانة أو العدل: ونحن ندرك أن من المتعذر أن يتطابق سلوكان عادلان. وفي مكنة الأحكام الأخلاقية تقدير مايميز أحدهما عن الآخر تقديراً رهيفاً دقيقاً، كما ان في مكنتها تقديرهما بحسب طبيعة الفاعل، أو جملة الظروف الراهنة. ولكن الحاكم القيمي أشبه بناقد المعرفة العلمية: ان العالم يفكر في موضوع علمه، وناقد المعرفة العلمية يتخذ فكر العالم موضوعاً له. فهو إذن مفكر من الدرجة الثانية. وعلى هذا فإن الحاكم القيمي باحث نظري بوصفه باحثاً قيمياً، لا فاعلاً قيمياً.

أما إذا أردنا الإحاطة بشكل القيمة فإن في وسعنا تمييز مرحلتين: الأولى تحاول استشفاف القيمة التي يمكن أن تبدو للانسان الذي يقدّرها. والثانية مرحلة استخراج التحديدات الأساسية في ذات القيمة.

فمن الناحية الأولى نجد أن القيمة تبدو على صعيد المعطى المباشر من حيث أنها متصلة بالموضوع (بالمعنى الأوسع لهذه

الكلمة). بل انها تبدو في حلة الجانب الذي يجعل هذا الموضوع جديراً بأن نحصل عليه.«ان القيمة هي مايجدر بنا طلبه». فأنا أقدّر هذه الآنية التي يعجبني شكلها، لأن الراسخين في المعرفة يقدّرونها، أو لأنها ذكرى عائلية، أو لأنها تتصف بالأمرين معاً. وإذا تلاشى كل شاحذ اضمحل معه كل سبب يدعوني لطلبها أو للحفاظ عليها وتصبح الآنية في نظري «بلا قيمة».

لنضرب مثلاً آخر من المجال الأخلاقي. انني إذ أبحث عما يجعل عملاً واعياً يتحلى بقيمة أخلاقية أجدني أنظر إلى العمل من حيث مطابقته لقاعدة سلوك محددة يحترمها الفاعل، بل انه يحترمها ولو أدى ذلك إلى بعض خسارة أو تضحية. وغير خاف ان سلوك الانسان الشريف يتميز عن سلوك الانسان الحقير بأن سلوك الحقير لايتبع إلا هواه ومصالحه، بينما يخضع الشريف لنظام آخر يضفي على سلوكه قواماً خاصاً كما يقول (دوبرل). وعلى هذا النحو نجد ان «للموضوع الذي نعترف بقيمته قواماً معيناً لانجده في مواضيع أخرى يمكننا أن نقارنها به»[1]. وينشأ عن أن أفعال

(١) دوبرل: الخطوط الأساسية لفلسفة قيم ـــ دار النشر الجامعي الفرنسي ص٨٤.

الانسان الشريف لاتتبدل بتبدل رغباته ان لها قيمة غير قيمة الرغبات .

بيد أن في فكرة القيمة معنى جودة وتفوق وتسلسل لانجده في فكرة القوام . فليس بكاف أن يوجد خارج الفاعل نظام يترتب على الفاعل التقيد به حتى يتم تحديد العمل . بل ان من اللازم ان يعمل الفاعل ، وان يستخدم قوته البدنية وإرادته ووسائل تصرفه . وهذان الشرطان مختلفان ولكنهما أشبه برافدي نهر يصدران عن ينبوعين مختلفين إن لم نقل أنهما متباينان : الأول يبدو ، أكثر مايبدو ، في حلة نظام ، والآخر في صورة قوة . وبما أن قوة الفاعل كانت خاضعة لاهوائه ، فإن عليه أن يزيل نظام العواطف ويسيطر على أهوائه تلك حتى يخضع عمله لنظام القوام . وينبه (دوبرل) إلى أن شيئاً من الأشياء لايوجب ان يتفاعل النظام أو القاعدة مع قوة الفاعل تفاعلاً لازباً . فهذا التفاعل ليس نتيجة محتومة بحسب طبيعة القاعدة أو النظام الذي يعرب عنه ، ولا هو نتيجة محتومة لطبيعة الفاعل . وليس من الثابت ان امرءاً سيقبل بالضرورة القاعدة التي يحكم بأن من الأفضل أن يتبعها ، ولو أنه وافق عليها ، وقد يحمله الضيق أو العناء الناجمين عن قهر مصلحته أو إلجام ه

على التملص من النهوض بواجبه . وهذا يعني أن الفعل الشريف واه . وان صفة الوهن هي السمة الأساسية الثانية التي تسم القيمة إلى جانب سمة القوام. فالقيمة من حيث ذاتها هي شيء غير واثق الحدوث ، غير ضروري ؛ يؤيد ذلك مايبدو مباشرة لدى إدراك قيمة من حيث هي قيمة ، أي شيء يحظى بالتقدير وبإدراك ان وجوده ، أو انتاجه ، ليسا سوى أمرين من الأمور المحتملة وحسب .

ونخلص من ذلك إلى أن القيمة تبدو في نظر أي انسان وكأن لها متانة لاتتحلى بها في نظر الفاعل الذي يحققها . وبعبارة أوضح : القيمة متينة في عالمها ، ولكن الفاعل وحده قادر على إخراجها إلى حيز العالم الراهن ، وهذا الفاعل عرضة للاستجابة لنداء طبيعته الذي قد يحرفه عن انفاذها . فللقيمة قوام لايتصف تحقيقها بمثله . ولما كان من شأن القيمة أن «تتحقق» فإن وهن تحققها يلازمها ملازمة قوامها الخاص .

ومن الناحية الثانية ، ناحية استخراج التحديدات الأساسية في ذات القيمة نجد أن اتسام القيمة بسمتي القوام والوهن يجعل القيمة عامل قلق واضطراب . وسيقول الانسان لدى تحديد القيمة ، بحسب الظروف ، إما انها مثل أعلى ، أو انها لاتوجد ، أو

يصفها بأنها حصيلة وهم فكري أو تخيل، أو أنها تفرض ذاتها وهي تتشح بقوة صادرة عن طبيعة ملزمة، ولكنها طبيعة من طراز آخر يغاير إلزام الضرورة الطبيعية. وإذ ذاك يشعر المرء بأن وجود القيمة يختلف عن وجود سائر الأشياء. فهي توجد لأنها تفرض ذاتها: فليس في وسعي مثلاً أن أحكم حكماً تعسفياً على لوحة معينة بأنها جميلة، وعلى فكرة من الأفكار بأنها حقيقية، وعلى سلوك معين بأنه خير. فالقيمة لاتوجد وجود الأشياء العيانية أو وجود فكرة الكرة. وقد أصاب (هوسرل) بإظهاره تنوع مفهوم الوجود بحسب مختلف مستويات الواقع، بحسب مختلف «مناطق» الكائن.

فإذا وصفنا بصفة الوجود كل شيء لاتكون علاقته بالفاعل كعلاقة الانتاج بالمنتج، أو الأثر بالمبتكِر، أي كل شيء لايتعلق وجوده بالارادة، صح اعتبارنا أن تكون الأشياء العيانية وفكرة الكرة أموراً موجودة، ولكنها لا توجد على منوال واحد. ان الشيء العياني يوجد بوصفه موضوعا مادياً عندما نحدد شروط المكان والزمان.

والمؤسسة توجد بوصفها مؤسسة، وفكرة الكرة توجد بوصفها منظومة علاقات فكرية. ولكن القيمة توجد بآن واحد من حيث هي موجودة ولا موجودة.

وبعبارة أخرى، ان القيمة توجد بوصفها مايجب أن يكون. وان لمايجب أن يكون وجوداً قد لايفطن له سواد الناس، ولولا وجود مايجب أن يكون لغدا هذا الوجود عدماً، أي لاموجوداً. ان واجب الوجود إنما يقابل الموجود من حيث هو موجود. ولابد من أن نميز الكائن وحده عن الكائن من جهة انكفائه على ذاته وهذا هو قوام الكائن المتحقق حالياً. وهذا الكائن الأخير لايثير أية ريبة، في حين أن الأول، أي الكائن مجرد الكائن، يبعث الشكوك: نتساءل، مثلاً، إلى أي مدى يوجد الكائن الذي كان، وإلى أي مدى يوجد الكائن الذي سيصير، أو قد يصير. ومثل هذا الشك يكتنف وجود القيمة. ولكن القيمة مادامت توجد على نحو من الأنحاء، لأن خلاف ذلك يعني أننا لانستطيع حتى الكلام عنها، فإن من الواجب الاعتراف بأنها توجد بوصفها مايجب ان يكون.

ولكن التحديد السابق مابرح ناقصاً. فسواد الناس يعتقدون أن القيمة لاتوجد إلا وجوداً عابراً، وانها تفنى بنوع ما عندما تتحقق. من ذلك مثلاً ان إلغاء الرق لم يكن ذا قيمة إلا في عهود الاسترقاق، وتحرير الكادح لاقيمة له عندما يتحقق المجتمع اللاطبقي. ولكن (هارتمان) يلاحظ أن القيمة لاتزول، من حيث

هي قيمة، عندما تتحقق. مثال ذلك: ان للسلام بين الأمم قيمة نشعر بها بلاريب بقوة أعظم إبان الحرب، ولكنها لاتضمحل في زمن السلم. فالقيمة تحتفظ بماهيتها حتى عندما تتحقق[1]. ولكن من الجدير بالملاحظة أن السلام لو كان معطى لامتنعت مناقشته وكان من المحال تهديده، وإذ ذاك فإنه لايتحلى بالقيمة؛ والسلام في الحق قيمة لأن من الواجب الحفاظ عليه، ولأن الناس يشعرون بإمكان نقده. وهذا هو جانب الوهن القيمي.

يتضح إذن أن القيمة تبدو ذات قوام من حيث أنها تفرض ذاتها فرض وجود مايجب أن يكون، وهي تتصف بالوهن من حيث أن مايجب أن يكون يظل تابعاً نسبياً لتحقيقه.

ان قولنا ان القيمة تنطوي على مايجب أن يكون يعدل الاشارة إلى مايسمى قطبية القيمة. فقد فطن الباحثون إلى أن أحدنا لا يستطيع أن يفكر في الخير إلا باعتبار صلته بالشر، ولا بالجمال إلا بالنسبة للقبح، ولا بالحقيقة إلا بالاضافة إلى الخطأ. وعنى (لالاند) بإبراز هذا الجانب لدى إيضاحه أن للعلوم المعيارية

---

(١) هارتمان: الأخلاق ص١٥٦.

مفهوماً مزدوجاً: من ذلك مثلاً ان المنطق وهو يشيد نظرية الحقيقي لايستطيع إلا أن يبني أيضاً نظرية الخطأ. وفي وسعنا الاصطلاح، كما ألمعنا، على تمييز ما أسميناه القيم السلبية بإزاء القيم الايجابية. وهذه التسمية الجبرية لاتزيد عن الاشارة إلى موقفين كلاهما جائز بالنسبة لموضوع معين؛ فإما أن اطلبه وأقول في التعبير عن ذلك بأن له قيمة إيجابية، وإما ان اجتنبه وأقول ان له قيمة سلبية. يقول (شلر): «القيمة الايجابية هي قيمة ماينبغي ترجيحه، والقيمة السلبية قيمة ماينبغي رفضه».

٤ ــ الرباط القيمي

لنمض الآن بشيء أكثر من العمق إلى إبراز صلة القيمة بالفاعل القيمي، ولنتساءل عن طبيعة الرباط الذي يشدّ المرء إلى القيمة، ويشدّ القيمة إليه، بل لنتساءل عن عناصر القيمة ذاتها.

هب أن هناك هاوياً شغوفاً بجمع قطع النقود القديمة، وأنه يبحث عما يتمم مجموعته. ان القطعة النادرة التي مازال لايملكها تتحلى بقيمة لديه، أي أن القيمة ترتبط بآن واحد بالموضوع

وتنفصل عنه. فهي تتمثل، من ناحية أولى، في الموضوع، وتلتصق به، لأن أي تغير قد يطرأ عليه يفقده قيمته. وعلى هذا فإن القيمة تتوحد بالموضوع وتزول بزواله. وإذا لم يبق الموضوع على ما هو عليه كفّ تحليه بقيمة. ولكن القيمة، من ناحية أخرى، تتميز عن الموضوع بالضرورة، لأن جامع النقود إذا تخلى عن هواية الجمع، أو تحول عن جمع النقود إلى جمع الطوابع، فقدت قطعة النقد كل قيمتها في نظره. لنتصور ثلاثة أشخاص يعتبرون أن لقطعة النقود قيمة. أولهم جامع النقود الذي تنقصه تلك القطعة. والثاني الشخص الذي تمثل تلك القطعة لديه ذكرى عائلية عزيزة. والثالث سارق محتمل. فلتلك القطعة إذن قيم ثلاث متمايزة. ويزداد تنوع القيم بازدياد عدد الأشخاص المعنيين بالموضوع. وعلى هذا فإن القيمة التي بدت لنا قبل هنيهة من حيث أنها مرتبطة بالموضوع أخذت تبدو الآن بأنها ناجمة عن صلة معينة تربط الموضوع بالشخص. فلمَ يجنح الانسان إلى عزو القيمة إلى الموضوع، في حين أنها بالدرجة الأولى علاقة بين الموضوع وبين الشخص؟ ألا ترجع قيمة قطعة النقود القديمة في نظر الجامع إلى أنها تملأ فراغاً وتسد عوزاً؟ لقد كان هذا الهاوي يشعر قبل حصوله عليها بأنه جامع نقود ناقص، وهو بالتملك يملأ كونه من حيث أنه

جامع. فالموضوع يتحلى بقيمة بقدر ما انه يتمم الشخص منظوراً إليه من أحد جوانبه. ولذا فإن قيمة موضوع لاتوجد إلا بحسب شخص، بل وبحسب وضع شخص. فجامع النقود يتمم بامتلاكه القطعة كونه جامعاً ويكمله. والوارث يكمل كونه سليل أجداد عظام إذ ينجز مايرث. والسارق يتمم كونه سارقاً ويكمله. فإذا تغير وضع الشخص تغيرت قيمة الموضوع، وفقد كل قيمة.

وهنا تبدو قطبية القيمة من زاوية تكامليتها. فالقيمة الايجابية لاتتميز عن القيمة السلبية إلا بتفكير مجرد: انه تفكير عفوي حيثما نجد أن أي انسان لايعزو قيمة إلا إلى الموضوع الذي قد يسد عوزاً، أي أنه لايبالي بصورة مباشرة إلا بالقيم الايجابية. ونحن نستسيغ استعمال الصورة الجبرية الايجابية لأن تملك الموضوع يجعل الشخص ينتقل من كون أقل إلى كون أكثر. ان جامع النقود لا «يكمل» بهذا الاعتبار إلا بامتلاك الموضوع المتمم. وان الكلام على قيمة سلبية لايمكن إلا أن يكون كلاماً مشتقاً، كلاماً غير تلقائي: فنحن نعزو قيمة سلبية إلى الأشياء أو إلى الحوادث التي من شأنها إما ان تحدث عوزاً حيث لم يكن يوجد عوز من قبل وإما ان تمنع ملء عوز راهن. فوجود قطعة نقد زائفة

ضمن مجموعة أمر مؤسف لأنه يخدع بتوهم مجموعة كاملة، في حين أنها غير ذلك.

والثابت أن عزو قيمة إيجابية لايقع إلا بالنسبة لشخص في وضع محدّد تحديداً دقيقاً من قبل: ان للكوكائين مثلاً قيمة إيجابية لدى من يستخدمه من حيث أنه يحقق طبيعته بوصفه إلف مخدرات. ولكن للكوكائين قيمة سلبية في نظر المراقب الخارجي الذي يعنى بالتلف العضوي الناجم عن استعمال هذا العقار. ولذا فإن الموضوع الواحد قد يتحلى بقيمة إيجابية أو سلبية، تحلي عرض النهر كما ذكرنا بوصفه عائقاً عسكرياً أو حامل جسر اتصال. وهذه القيمة ليست خاصة من خصائص الموضوع، بل إنها علاقة الموضوع بالشخص.

٥ ــ علم أم فلسفة

هنا تطرح مسألة القيم التي يعترف الناس بأنها قيم إيجابية كلية. أليس البحث عن الكلي، بوجه عام، مطلب الفكر العلمي وخاصته؛ وإذ ذاك يكون النشاط القيمي موضوع بحث علمي بالمعنى الدقيق، موضوع علم القيم أو الاكسيولوجيا؟

خليق بنا أن ننير درب الإجابة بتتبع وجيز لتطور الفكر القيمي منذ تشكل وعيه بتأثير (نيتشه) والذرائعيين بوجه خاص. ولئن جاز الإعتراف بأهمية الجدل النيتشوي الداعي إلى كسر لوائح القيم التقليدية والبحث عن حقيقة القيمة، فإن جل الباحثين القيميين لم يحذوا حذو (نيتشه) في دعوته بل مضوا أكثر مامضوا في منحى هو طباق آرائه. لقد أخذوا عنه اعتبار القيمة منطلق اهتمام جاد بل وحيد، وآمنوا إيمانه بأن شيئاً لايكون ذا شأو إلا بها، ومن أجلها. ولكن البحوث القيمية الحديثة لاترى بوجه الإجمال أن القيمة من صنع إرادة تفرض مشيئتها وقانونها على الأشياء، بل انها، على العكس، تعتبر في الغالب نوعاً من أمر يترتب علينا الإعتراف به حتى تتقيد إرادتنا به. أما تأثير الذرائعية فإنه يتجلى، أكثر مايتجلى، في إبراز جانب العمل ذاته، جانب المبدأ الذي يسوّغ العمل. ولكن من المتعذر، على الرغم من أهمية ذلك، أن نقصر القيمة على اختبارية العمل. وقد عني الباحثون عناية كبرى باعتبار أن وراء التجربة الاختبارية توجد فاعلية الفكر المبدع، وهي أساس القيم جميعاً.

والثابت في الأمر أن القيمة لايمكن أن تتحول البتة إلى

تصور، إلى معرفة وحسب. صحيح أن مشكلة القيمة تعرب بنوع ما عن أولوية الإرادة التي يضطلع الذكاء بمهمة حملها على وعي ذاتها ووعي غاياتها معاً. ولكن هذه المشكلة القيمية لاتظهر إلا حيثما ينخرط الشخص بكيانه كله، حيثما يشعر، حيثما يريد.

إن الذكاء ينشد المعرفة. والقيمة تتصل على الدوام بالحساسية وبالإرادة اتصالها بالذكاء. ونحن لانتساءل عن اتخاذ الفكر القيمة موضوعاً له إلا بنتيجة إنفجار تعارض الواقع كما هو معطى لنا مباشرة مع أمنيات شعورنا العميقة. وما علم القيم إلا علم جائز حينما يتناول الآراء التي ظهرت عن القيمة ويعتبر هذه الآراء أو النظريات ذاتها حوادث يتخذها موضوعاً لبحثه. فهو إذن علم بالآراء أو النظريات القيمية. ولكن القيمة من حيث هي واقع قيمي، نشاط قيمي، أي من حيث هي قيمة حقيقية إنما تفلت من براثن الحوادث لأن من المتعذر إدراكها بذاتها. وهي تكف عن الوجود عندما ينقطع الفعل الذي يحبذها ويدعو إلى الاضطلاع بها وعيشها. وقد حسب الاختباريون، ولاسيما علماء الاجتماع، أن من الجائز دمج القيمة في العلم بمنحها على الدوام مضموناً وضعياً. ولكن ذلك قد يكون اسوأ من إنكارها لأنه تشويه يؤدي إلى

خداعنا، وهو يخلط القيمة ـــ الحياة بالرأي عن القيمة، في حين أن أحداً لا يخلط الحقيقة بالرأي عن الحقيقة.

ان مطلب بلوغ القيمة باعتبارها حادثاً وزعم إقامة علم بالقيمة ـــ الحادثة هو هدم للقيمة. وهو أشبه بمن يريد أن يصدق بوجود النفس أو الاله بطريق رؤيتهما. والحق ان حادثاً من الحوادث لايتحلى بقيمة إلا إذا قبلته وأسغته: وهذا القبول والتسويغ لايؤلفان حادثاً، بل إنهما فعل يستوجب التحقق من صحة أساسه. وان الخطأ المشترك بين علماء الاجتماع خاصة، وبين الاختباريين عامة، يمثل في الظن بأن كل الواقع هو معطى، وإغفال أن كل معطى ليس كذلك إلا لارتباطه بفعل يطاله، فعل يحمل في ذاته مطلب تسويغ داخلي. ومن الجلي أن لاوصف بدون تقدير، ولامعرفة بدون تفضيل. وإذا زعم زاعمون بأن من الممكن تصور علم مستقل بالقيم من حيث هي قيم، وان موضوع هذا العلم هو تحديد الصفة الأصيلة التي تجعل كل قيمة قيمة، والسعي لتحديد تسلسل بين القيم، وان يكون هذا التسلسل متحققاً بتجربة موائمة، مثل تجربة الرياضيات التي تحقق في نظر (ديكارت) النظام المطلق من البسيط إلى المعقد، أو تجربة الفيزياء التي تحقق نظام

العلية الظاهرية، فإن هذا الزعم يقوم، أدق مايقوم، على اعتبار أن عالم القيم خاضع لنظام تسلسلي يتعذر على العلم ان يحدّده. وقد أشرنا إلى فوارق أحكام القيمة عن أحكام الوجود، وفوارق العلوم المعيارية عن العلوم الوضعية، ولايوجد أي مقتضى منطقي أو اختباري يلزم بطرح هذا الزعم العلمي. بل ان كل نظام تسلسلي يعرب، على العكس، عن درجات يترتب على الارادة أن ترقى خلالها، والتسلسل هو على الدوام نظام تفضيل لانستطيع أن نقول عنه أنه يرغمنا، بل نقول إننا نلزم أنفسنا به، بإرادتنا.

ان البحث المباشر في النشاط القيمي بحث فلسفي بالدرجة الأولى. إنه بحث فلسفي في وقائع معقدة يرقى التعمق به إلى درجة الانتولوجيا. وهو يتناول بعنايته القيمة التي تعزى لشيء أو إلى فعل عندما ننظر إلى علاقة الشيء أو الفعل بمطلب فكر يتخذهما أداة تعبير أو تحقق. ومن الممتنع فصل القيمة عن الفرد الذي يؤكدها، كما يمتنع فصلها عن المطلق الذي تصدر عنه، وهي تنزع إليه، وتحمل إلى العالم طابعه. وان السلّم القيمي التسلسلي يمتد من ارضاء حاجات الجسد إلى الأمنيات المتجردة التي يُضحّي بالجسد نفسه في سبيلها. والقيمة لاتفصم الطبيعة،

بل تجاوزها، وتتخذها عجلة الفكر. ثم ان فوارق الطبيعة، وفوارق التسلسل لاتبدو في الحالين فوارق درجة بل فوارق كيفية ونوع. والقيمة تشهد على وجود الفكر وجوداً ناشطاً إذ يحمل الفكر القيمة معه إلى كل مجال، وذلك إما للنفاذ إلى ما هو معطى له، وإما لتغيير المعطى أو إضافة إبداع جديد بدون انقطاع. وهذا يدل على خصب القيمة اللانهائي، وينمّ عن قدرتها التي لايفلت منها شيء، والتي لايستطيع أي موضوع، مادام هو بالنسبة إليها تحديداً، لايستطيع ارضاءها، وهي على الدوام تتطلع إلى تخطي كل تحديد، والاستزادة من الدنو إلى مايعلو على الواقع، ولكن القيمة تجد مع ذلك أن أدنى تحقق لها في أدنى موضوع إنما هو وسيلة من وسائل تجليها ورقيها. القيمة ليست سوى إمكان، ولكنه إمكان فاعل يحمل في ذاته السبب الذي يحملنا على تحقيقه. وفلسفة القيمة، لاعلم القيمة، هو هذا كله.

ويترتب على هذه الفلسفة، أو النظرية، ان تزود عن نفسها ضد خصم آخر داخلي، هو الانتولوجيا ــ التقليدية بعد أن نجحت في دفع دعوى الاختبارية أو الخصم الخارجي. يقول (لافيل): «ان من باب الرهان اعتبار فلسفة القيمة نوعاً من نفي

الميتافيزياء وبديلاً عنها. إنها، على العكس، تعمق الميتافيزياء، وذلك ضمن اعتبار ثلاثي:

أولاً: اذا كانت خاصة الميتافيزياء إرجاع الكائن إلى الفعل الذي يجعله كائناً، وجب البحث في هذا الفعل ذاته عن السبب الذي يزعزعه ويسوّغه. وهذا السبب لايمكن ان يكون إلا اسماً آخر للقيمة، على نحو ان شيئاً مما يطابقه لايحتاج لتفسير، وذلك لأنه تفسير جميع الأشياء، في حين ان كل مايضاده يعتبر فضيحة لأننا لانجد له مسوّغاً. وعلى هذا فإن المسألة الرئيسية في الميتافيزياء التقليدية هي مشكلة (الشر).

ثانياً: إذا كانت الميتافيزياء كلها تدور حول تمييز الماهية عن الوجود وصلتهما، فلابد من التساؤل: أليست القيمة هي التي تكشف عن الماهية كما يتضح ذلك سلفاً من الكلام الذائع، ومن مسألة الانتقال من الماهية إلى الوجود، سواء جرى ذلك في كياننا أو في مجال الله، كما ترى بآن واحد الفلسفة التقليدية والفكر المعاصر الذي يعتبر الماهية تارة على أنها القيمة التي يصدر عنها الوجود وتارة على أنها القيمة التي يتطلع إليها الوجود.

ثالثاً: وبوجه عام، اذا كانت خاصة الميتافيزياء هي تجاوز

الظاهر، أي الموضوع المرئي من أجل بلوغ واقع هو أساسه وان يكون قادراً على أن يكفي ذاته بذاته، فإن هذا الواقع لايستطيع أن يتحلى بمثل هذه الجدارة بالنسبة للظاهرة، وهو لا يستطيع منح الواقع دلالته، ولايمكن أن يكون الحد الأخير الذي يحظى فيه فكرنا بطمأنينته إلا إذا اختلط بالقيمة وامتزج.

ويخلص (لافيل) إلى الموافقة على ملاحظة أدلى بها (فورست) بقوله: «ان الميتافيزياء ليست إلا القدرة على إدراك القيم». ويرى (روجه دافال) ان فلسفة القيم هي «انتولوجيا جديدة»[1] إذا صح ان القيمة لاتشكل بذاتها مجالاً من مجالات الكائن وحسب، بل إنها كشف عن مطلق لاتقدم لنا التجربة الموضوعية إلا ظاهرته، وهي بمثابة اختبارية جديدة إذا صح ان القيمة هي بذاتها موضوع تجربة نوعية، تجربة عاطفية قبلية، وانها تقدم لنا، فيما وراء الحادث المادي أو الحادث النفسي حادثاً روحياً يكون الحادث الأخلاقي أو الحادث الديني مثلين من أمثلته، وفي وسعنا الاطلاع عليه في حلة انفعالية، لاتصورية[2].

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ج ١ ص٣٠ و ص٩٩.

(٢) روجه دافال: القيمة الأخلاقية ـــ باريز ١٩٥١ ص١٩.

الفصل الرابع

النشاط القيمي

١ ــ الفاعلية القيمية

قيل في مجال القيمة أن الانسان حيوان مقوّم كما قيل عنه من قبل إنه حيوان ناطق أو اجتماعي أو ضاحك أو فيلسوف ميتافيزيائي.. والحق أن الانسان كل هذا، وهو معقد الكون والفاعلية، ومن الجائز اعتبار القيمة ووجوب وجود ماينبغي أن يوجد في نظر الانسان على أنهما وجها فكرة واحدة، بل ان من الممكن استبدال أحد الجانبين بالآخر. فكيف ينبثق وجوب

الوجود من الوجود ؟ وما هو النشاط القيمي ، أو الفاعلية القيمية التي يتميز بها الانسان الموجود بوصفه إرادة وتفضيلاً ؟

والحق أن فلسفة الوجود الحديثة والمعاصرة مالبثت أن اعترفت بالتحول الأساسي الذي أخذ بالرسوخ شيئاً بعد شيء وهو يشهد على تغير جذري في نظرة الشعور إلى العالَم . فقد ظل الفكر حقباً طويلة من الدهر يعتبر ذاته وكأنه ناظر خارجي أمام مشهد يترتب عليه وصفه بطريق وصفه وحسب . وكان كيان هذا الناظر ، كيانه بذاته ، صعوبة عسيرة . وبقي الوجود لا يقوم إلا بالتصور الذي كان يدعمه . وظل الوجود لايُعزى إلى موضوع إلا من حيث أن الناظر أو الفاعل أو المفكر هو ذاته ليس إلا ظاهرة أو ظاهر . وقد جمدت المثالية العقلانية على اعتقادها بأن الفاعل هو صانع التصور . وكانت تضفي على هذا التصور سمة المعقولية بإظهارها كيف يمكن بناء هذا التصور من غير أن تظهر لماذا يجب وجوده .

وقد نقل (نيتشه) السؤال عن الموضوع إلى السؤال عن السائل ، وصار الفكر القيمي بحثاً عن الوجود بدل البحث عن التصور . وغدا ذو القيمة وقفاً على الوجود ذاته بوصفه يريد ذاته ،

ويريد تحديداته الخاصة . وأمسى التصور في المنزلة الثانية ولم يبق غرضه إلا أن ينير الارادة . وترتب على الذكاء ان يكشف للارادة عن مسوّغاتها بأكثر من كشف المشهد الذي تظل هي خارجية عنه . وهذا الضرب من البحث يجعلنا في مركز الكائن ، في صميم الفعل المبدع ، حيثما تطرح الأنا وجودها الخاص ، وتسوّغه ، وتسعى بمناسبة كل شيء للبحث عن مسوّغات الوجود . فإذا امتنع عثورها عليها ابتكرت هذه المسوّغات ابتكاراً . وعوضاً عن وجودنا بإزاء لغز الكون وسعينا لفك أحجيته صارت مشكلة القيمة هي اللغز نفسه ، ووجب الاضطلاع بمسؤوليتها وهي لاتنفصل عن مسؤوليتنا تجاه ذاتنا . وهذا يعني أن النشاط القيمي يتجلى في أولوية الارادة ، وقد اختص الذكاء بإتاحة الفرصة أمامها لتعي ذاتها وتعي غاياتها .

وبقول آخر ، لايضعنا النشاط القيمي أمام افتراق الكائن عن القيمة ، بل ان القيمة هي الكائن ذاته من حيث اتسامه بالتسويغ وبالقبول ، أي من حيث علاقة الكائن بفاعلية تلازمه ، ونشاط تعنى به ، وتتعاون معه ، وهي تحكم بإدانة ذاتها إذا لم تتطلع إلى الدفاع عنه عندما يكون الكائن موجوداً راهناً ، وتسعى لتحقيقه عندما يكون ممكناً أو جائزاً . والنشاط القيمي هو وجوب وجود .

وان أصالة القيمة تبدو، أوضح ماتبدو، في أنها تضاد الجائز والواقعي معاً. فكما يقابل الممكن الواقعيَ الراهن ويطرح مشكلة وجوده بتوسط فعل يقدر الفكر وحده على إنجازه، كذلك فإن القيمة تجثم في داخل الممكن وتشكل مطلب التحقيق الذي يرغم الممكن لدى تجسده على أن يقدم نفسه شاهداً على القيمة ودليلاً. إن القيمة أشبه بنداء كائن ناقص وغير كافٍ. والقيمة كانت تقابل هذا النداء في البدء، وهو نداء موّجه إلى كائن أكثر اتصافاً بالمعقولية وبملء الفكر حيث يعترف الفكر بذاته فيه. ومن هنا يصح قولنا إن القيمة تتكشف لنا في ضوء متميز عندما نقف في ملتقى الإمكان بالوجود، في ملتقى تحول الإمكان إلى الوجود، وهو تحول يبدو وكأنه يتبع مشيئتنا وحدها. ومابرحنا نسمع عبارة ان شيئاً من الأشياء يساوي عناء صنعه، فنبصر القيمة وهي جاثمة في مطلب هذا الانتقال من اللاوجود إلى الوجود، من العدم إلى الكائن الذي تنمّ عنه كلمة «عناء»، بمعنى أننا لانستطيع تحقيقه إلا بجهد، إلا بنصر موصول، إلا بنشاط قيمي.

ان النشاط القيمي لايزيد في جوهره عن أنه نشاط تفضيل أو ترجيح، أي شعور بما «يستلزم الوجود»، شعور يعمل على

تحقيق القيم. وقد شبهه (رويه)[1] بـ «الصانع» الافلاطوني الـذي يقف بين الذوات التي يتأملها وبين العالم الذي يصنعه. غير أن «الصانع القيمي» في دنيا البشر مرغم على أن ينظر، بادىء ذي بدء، في العضوية الحية، عضويته، وهي بذاتها سلفاً شكل ناجم عن فاعلية ذات معنى. وهذه الفاعلية القيمية في العضوية تؤلف من حيث اتجاهها في العالم استطالة الفاعلية التكوينية العضوية. وليس في وسع الكائن الحي أن يحقق أو يبدع إلا بعد أن يتكون هو ذاته. ويصف (برّي) هذه الفاعلية القيمية بأنها فاعلية مغرِضة واصطفائية وفاتنة وأداتية وتنقيبية...

ومن الجائز تمييز هذه الفاعلية عما ليست هي أولاً بقولنا ان النشاط القيمي لاينحل إلى حركة آلية، إلى سير آلي. فالسير الآلي ليس بفاعلية حقيقية لأنه يتألف من جملة حركات تجري بحسب بنية سابقة. وعلى هذا فإن آلة متحركة تستطيع إحداث نتائج طيبة تبع ماهيئت له، ولكنها لاتقوم إلا بدور وسيط بين الفاعل الذي دبّرها وبين النتائج الطيبة الناجمة عنها. وغير خاف ان كل جزء من أجزاء الآلة يتحرك حركة خاصة به. ويترتب على حركات

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص٥٩ ومابعد.

الأجزاء ان تتشابك لاحداث النتائج المرموقة. ولكن هذا النوع من الوحدة المرسومة سلفاً، ومن خارج، يباين سمة الفاعلية القيمية التي تتسم بوحدة واعية، أو على الأقل، بوحدة ذاتية، ونقصد بالوعي شعور المدرِك الذي يراقب عمله بالاحساسات الذاتية، كما نقصد بالوحدة الذاتية حضور شكل الفاعلية والعمل حضوراً ذاتياً، وذلك حضور معناهما، وهذا المعنى القيمي يتجاوز الشعور إلى مايسمى الغائية.

أجل، ان الدمى الآلية ذات التغذية المرتدة تحاكي العمل الغائي محاكاة تقوم مقامه، وتحقق مصلحة من براها. أما الفاعلية القيمية فإنها غائية بالتعريف. وهي لاتتطلع إلى المستقبل وحده حصراً، المستقبل البسيط، بل ان الفعل الذي سيجري في المستقبل قد يستمد موضوعه من حادث غابر كأن نعمل على إعادة اعتبار ميت توفي منذ زمن بعيد، بل انها تستهدف قيمة لازمنية تتعين إلى حد كبير أو صغير في ثوب هدف مثالي، وهذا الهدف المثالي يهيمن على جريان الفاعلية في الزمان، فيوّحده وينظمه. وينجم عن ذلك في الظاهر أنه هو الذي يفسر الحاضر. ولكن الغائية في الواقع لاتفترض هذا النجوع المتناقض، نجوع

المستقبل في الحاضر، وإنما تفترض نجوع اللازمني على جريان وجوه العمل وحسب. انني عندما أنطق بجملة طويلة أسعى للإعراب عن معنى أعتبره حقيقياً أو نافعاً، وهذا المعنى «اللازمني» يشرف على «اللحظة تلو اللحظة» في سلسلة حركات نطقي الفيزيولوجية.

ان معنى الفاعلية القيمية، وغائية نشاطها، يتضمنان الحرية والتعالي. وهذه الحرية تضاد السير الآلي، ولكنها ليست حرية عفوية محضة، ولا حرية اختيار مطلق، حرية ان يفعل الانسان ما يشاء بدون أن يتوافر موضوع للاختيار. «ان الفاعلية التي لا تتجه أية جهة كانت ليست بفاعلية صحيحة، بل هي حركة انفجارية. والمرء لا يفعل ما يشاء إلا اذا ترتب عليه أن يفعل شيئاً بخضوعه بالتعريف لقواعد هذا «الفعل» الخاص. ان الفاعلية القيمية حرة لأنها ليست نتيجة أسباب تدفعها، بل لأنها تتجه نحو هدف نصب أمامها. وكما أن الحركة التي لا تجد محوراً تعتمده ليست بحركة، فكذلك الحرية التي لا هدف لها ليست شيئاً. وان الاطار الذي يرجع العمل الحر إليه هو مجموعة القيم المنشودة مع الوضع[1]».

---

(١) رويه: المصدر السابق ص٦٥.

ان الفاعلية القيمية تخترع وسائل تحقيق القيمة. وحين يظهر المثل الأعلى في حلة مثل أعلى معين يكون هو نفسه أول تحقيق للقيمة، وقد يكون هو ذاته مخترعاً. ثم ان اختراع الوسائل ذاتها ليس بابتكار مطلق، بل هو التقاء الفاعل بالقيمة المتعالية، القيمة اللازمنية. ان تعالي القيمة بالاضافة إلى الفاعلية أشبه بتعالي الذكرى، ولكن الذكرى قد ترجع باللطف، أو تستجيب بسعتها الكبرى لتوسل جد طفيف. ولكن الفاعلية القيمية نشاط ووعي. إنها لاتباين السير الآلي إلا لأنها تعمل بين عالَمين: تتحرك في العالم الزماني والمكاني، وتستجيب لأسر العالم اللازماني، تستجيب لالتماس المطلب الغائي البعيد.

وبعبارة ثانية، ان الفاعلية القيمية نشاط ووعي ذاتي وحرية اختيار. بل هي نشاط اصطفاء وتخيل. ولكنها تباين التخيل المحض، التخيل الطوباني الطليق. وعلى الرغم من أن الحلم يكاد أن يكون على الدوام حلماً بالأفضل، فإن العمل الحقيقي، العمل القيمي، عمل الاصطفاء والتفضيل الواعيين، يوجب إهمال الحلم الصرف، ومجانبة التخيل المتوهم.

٢ ـ فصم اللامبالاة والسأم

وينطلق نشاط الفاعلية القيمية، أول ماينطلق، من بناء الاختيار الحر على فصم لامبالاة، ودفع لااكتراث. ويؤكد (لافيل)[1] بإرهاف أن اللامبالاة تفترض على الدوام مبالاة تهدمها، تفترض اهتماماً ترده، وقيمة أولى تعلقها وتستجيب لنداء ضرب من اهتمام أعمق بقيمة أعلى. وعلى نقيض القيمة التي ترى ان للعالم شأواً في نظرنا نجد أن اللامبالاة تحذف هذا الشأو فتبدو القيم كلها متساوية من حيث إمكان تأييدها أو رفضها سواء بسواء. وهذا يعني اضمحلال تسلسل القيم، وهذا التسلسل ذاته هو ذات القيمة. وفي الأحوال جميعاً لاتشكل اللامبالاة منطلق الشعور، ولاسمته الأولية التي يستطيع ان يعرّف بها ذاته. لأن المبالاة تعبير عن حال من أحوال الشعور. ولكن الانسان لا ينال هذه الحال إلا بجهد شاق واه. وقد يبدو أن هذه الحال موقف خاص بالعالِم. ولكن ذلك خطأ لأن العالِم ليس بعالِم إلا إذا عني بقيمة العلم، وهو نفسه جزء من العالَم الذي يلتزم به ولا يكتفي بمشاهدته بل

---

(١) لافيل: المصدر المذكور ج ١ ص٤٤٥.

يسعى لدراسته وان رؤية القوانين التي يخضع لها الكون لايسيء إلى جمال العالَم ومأساوية الحياة. ألا تسلخ اللامبالاة عن الواقع ألوانه فيمسي باهتاً وهي تقدمه خارج المرء وتحيله إلى صورة جوفاء، بينما نشعر نحن بالتصاقنا به دماً ولحماً وإرادة ؟

وقد يبدو ان اللامبالاة نفي القيمة. والحق ان سمتها الأُصلية هي سمة وضع القيمة في حال الانتقال المحض من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولكن بدون أن تقيم أي فارق بين الإمكانات من حيث هي إمكانات، ولا بين الأُفعال من حيث هي أفعال، وتبقى القيمة متصفة بحال من اللاتحديد الصرف. ويمكن اعتبار أن اللامبالاة الحقيقية نفي القيم من حيث أنها ترفض تمييز فوارق بين القيم، ترفض تمييز مايتحلى بالقيمة عن سواه. وهذه اللامبالاة، في جميع الأحوال، تفرض علينا نوعاً من الاقلاع عن أنفسنا وعن علاقة العالم بشعورنا، وبدون هذه العلاقة لا يبقى معنى للحياة ولا للأشياء.

اللامبالاة حال شعور لامنفعل، بل هي عجز انفعالي يلازم العجز عن التفضيل. ومن شأن الشعور الذي لا يعتوره إنفعال ألا يعترف بفارق، أي فارق بين الأشياء، ولذا فإنه لايرى أي فارق في القيمة. ويلاحظ المراقبون ان اللامبالاة الحقيقية هي نتيجة تناقص

الاشتداد الحيوي ، وانها على الدوام امارة مرضية خطِرة وان الوسيلة الوحيدة لشفاء المريض هي ، بوجه الدقة ، ان نعيد اهتمامه أو رغبته بالأشياء المألوفة اكثر الألفة وأبسطها .

ومن الممكن ان نعتبر السأم نتيجة اللامبالاة، وهو نفي القيم كلها ، وامحّاء كل شأو في الكون . أجل ، ان الأشياء لاتزال تتراءى مختلفة في أعيننا ، ولكن فوارقها لاتتحلى بأية دلالة في حال اللامبالاة . وبقول آخر ، ان الفارق في سمات الأشياء لايقابل أي فارق في نظرتنا إليها ، وفي اهتمامنا بها . وإذ ذاك يكون من العبث ان يقدم لنا الواقع جانباً جديداً من الجوانب . فنحن نعرف انها جوانب متكافئة من كائن واحد . وجلي ان السأم ينجم عن إدانة هذا الكائن ذاته الذي يحسب المرء انه أدرك كنهه . فيبدو ان كل ما في الكائن المعني خواء . ولايغدو السأم ذا قيمة إلا اذا خسر صلته باللامبالاة واصبح هو بذاته قيمة ، وهذا مايتفق لمن يعتبر السأم هدفاً كما يتفق لبعض الأدباء . ففيما يجثم وراء اللامبالاة أو الريبية نجد فعلاً شعورياً هو بمثابة رفض القيم كافة . أليست تلك حال التلميذ الذي لايعرف ان يلهو في يوم عطلة ، وحال العاشق المنفصل عن محبوبته ، والمريض طريح الفراش ، والسجين ، والأسير ،

والمنفي ؟ إنه شعور بالخواء يلازم امرءاً يتعجل الرجوع الى حياة ناشطة، أو شعور السائح الذي يملّ سفراً طويلاً كان يحلم به ولكن إنجازه يسرف في ابقائه بعيداً عن بيته. وأياً كان الجنس أو السن، فإن المصاب بالسأم يشعر شعور حيوان في قفص. كل شيء يفقد ألوانه، ويتهافت كل شيء، ويذبل، ويفقد دلالته. وإذ ذاك يمكن الاشارة إلى حاله بكلمات من طراز الخمول، والتعثر، والعطالة، والرتابة، والانسحاق..[1]

غير أن ممارسة الحياة اليومية تحملنا، بالرغم من ذلك، على تجاوز النظر نظرة مساواة إلى الأوضاع والحوادث والكائنات والامكانات. وإذ ينحاز المصاب بالسأم إلى عزلته فإنه يظل متعلقاً بمثل أعلى يضعه نصب عينه، ولهذا المثل الأعلى سمو يضفيه على جميع الأشياء الخاصة ليمحو بروزها ويرفض رفض تحدٍ كل فوارقها. صحيح أن هذا الانفصال عن العالم يضمر كآبة يخفيها صاحبها، مثلما ينطوي على رضى يعوّض عنها. ومن الجائز أن نتساءل عن الفوارق النظرية في هذه الرحلة السامية، وهل في وسعها ان تستمر استمرار موضوع تأمل محض بدون أن تثير في نفوسنا تفضيلات

(١) مادلين بوشه: السأم ـــ باريز ١٩٧٣ ص١٧.

كامنة ؟ ومن الجائز ان نتساءل أيضاً عن إمكان اعتبار ذاك الترفع، والسأم، والعجز طباق شعور عميق غامض بالقيمة، شعور يمتنع صاحبه عن إظهاره لفقدان البساطة أو فقدان الجرأة والاقبال ؟ ان اللامبالاة تنمّ في جميع الأحوال عن إنحياز يلازم موقعاً انفعالياً تجاه قيم يتمسك بها صاحبها، وان لم تكن هذه اللامبالاة نتيجة اختيار إرادي، بل كانت حصيلة طبيعتنا التي تؤيدها إرادتنا .

ان كل انسان يقسم العالَم إلى مجالين : أولهما يضم جميع الأشياء المتصلة به، يضم كل مايمسه، كل مايمكن ان يؤثر فيه ليؤذيه أو ينفعه، وهذا المجال يؤلف عالَماً بارزاً، ملوَّناً، مؤثراً، مليئاً بضروب التضاد العنيف، وبالصداقات والعداوات . أما المجال الآخر المنفصل عن الأول بتخوم متحولة إلى حد كبير أو صغير فإنه مجال الأشياء المفضلة واللاثابتة، الاشياء السابحة في لون باهت، وهي بذلك تفقد اصباغها وتخسر شأوها وتضيع في آخر المطاف قيمتها ووجودها . بيد أن هذا التمييز بين مجالين أو عالمين تمييز تعسفي متحرك : فهو، من جهة أولى، يمثل هذا العالَم الذاتي الذي تتحلى الأشياء فيه بقدر كبير من الفوارق في نظري، فتثير

اهتماماً قوياً ومباشراً، وهو ليس عالماً مغلقاً، لأنه قد يمتد ويتسع امتداداً وسعة لانهائيين. وعلى العكس، قد تمحّي الاشياء التي يتضمنها هذا العالَم ويتلاشى اطارها اذا أهملها انتباهي وأعادها الى ذاك العالَم المغفل الذي كان قد انتزعها منه في لحظة سابقة. ومن جهة أخرى، لايمكنني الارتياب بوجود كائنات أخرى حولي، وان نظرها ورغبتها يتعلقان بفوارق أخرى، وبقيم أخرى غير الفوارق والقيم التي اتعلق بها: وعلى هذا النحو أتعلم الاعتراف بأن مواضيع تفضيلي الأعمق والاخفى قد تنتمي إلى عالم لايبالي به الآخرون؛ وعوضاً عن دنيا اللامبالاة ذاتها كما تتراءى لي، فإني أراها تمتح باستمرار من شواحذ شخصية، شواحذ الخوف أو الرجاء أو الحب. وإذ ذاك يطرح التساؤل: كيف يمكنني الاعتقاد، مادامت الكائنات كلها تحيا في دنيا واحدة، وانها بآن واحد منفصلة ومتصلة، متشابهة ومتباينة، كيف يمكنني الاعتقاد بأنني عاجز عجزاً مبرماً عن الاعتراف بالفوارق وبالقيم التي اقيمها بين الأشياء والتي مابرحت لا اكترث بها حتى تلك اللحظة؟ وكيف لا أفطن إلى أن الشعور كله هو في كل شعور؟ كيف لا أفطن إلى حركة بها يتسم الشعور بأنه لانهائي، وأنه، من ثم، قادر على تمييز كل شيء، وعلى إضفاء القيمة على كل شيء؟

والجدير بالذكر أن في وسعنا استشفاف فرعين من اللامبالاة، بل لامبالاة مزدوجة: لامبالاة الشعور الذي لم تنشأ فيه الرغبة بعد، أو التي بدأت تخمد فيه من جهة، ولامبالاة شعور تجاوز الرغبة من جهة أخرى لأنه يعتبر الأشياء كافة وسائل متساوية في جريان مصيره. ولعل السمو إلى هذه الرتبة يعدل الرقي من الحكمة إلى القداسة. فهناك لامبالاة هي عطالة الفكر، وهي شبيهة بلامبالاة المادة. وهناك لامبالاة هي فاعلية فكرية حقيقية على نحو ألا يفوتها الافادة من أية حادثة. ويقول آخر: هناك لامبالاة تبذّ الاختيار أو على نحو أن تكون الحادثة غير ذات شأو من حيث هي حادثة، بل ان شأوها هو المغزى الذي يمتحه الفكر منها. وهذا أشبه باختيار أعلى يغني عن كل الاختيارات، وهو يصون استقلال الوجود، ويتيح استعمال الحرية: ان هذه اللامبالاة تمنعنا كذلك من الرضوخ للقوة والعنف.

ثمة إذن لامبالاة تنطوي على سلبية الشعور وصبره على نظام العالَم الذي لانستطيع أن نحدث فيه أي تغيير، وإنما نقتصر على تحمله: وإذ ذاك يكون التذمر سدى. وثمة لامبالاة تجاه الحوادث وهي تجعل القيمة ماثلة في استعمالها وحده. وعندئذٍ

تمسي هذه اللامبالاة فضيلة قصوى، فضيلة الحكيم الرواقي. وفي وسعنا أن نقول أنها تقوم على التعلق بالقيمة تعلقاً لايزعزعه البتة البون الذي يفصلها عن الواقع الراهن.

وبعبارة ثانية: هناك لامبالاة هي أشبه برفض تمييز الأمور بعضها عن بعض، فهي نوع من امتناع يحول دون التزام المرء ويجعله يفرّ من مسؤولياته دوماً. وهناك لامبالاة هي نوع من قبول جميع الأمور على قدر سواء، لأن المرء مقتنع بأن كل أمر منها سيكون وسيلة تحقيق كل مايتوقع القدرة على تحقيقه في حياته.

اللامبالاة الأولى تنطوي على نوع من المساواة السكونية بين جميع الفوارق. واللامبالاة الأخرى تنطوي على تساوي الامكانات الحركية. وهذا التساوي ليس مساواة بعضها ببعض بل هو الذي يحمل المرء على أن يختار من كل إمكان الاصالة النوعية الكامنة فيه كيما يستجيب لها بقدر أقصى من الصواب. ان اللامبالاة الأولى تجعلنا نشاهد جريان الأشكال المختلفة للكائن بغية لا اختيار أحدها (وان كان اللااختيار اختياراً). واللامبالاة الأخرى هي نوع من تجرد يرفض المرء فيه أن يعمل باسم مايفضل تفضيلاً فردياً،

ويجد أن في المواضيع كلها، وفي الكائنات كلها، فرصاً لسماع نداء القيمة والاستجابة له.

جائز إذن أن نقول بوجود لامبالاة إيجابية هي ينبوع التفضيلات الفردية كلها. وهذه اللامبالاة الايجابية شرط اللقاء بالقيمة. وهي تمتنع عن إقحام أي افتراض، وأي حكم مسبق، وأي تفضّيل شخصي أو ذاتي في تقدير قيم. ومن شأن هذا التقدير أنه ينجم عن مجرد الحضور، ومجرد احترام المرء للقيم، بصرف النظر عن إنحياز مسبق تلتزم به (أنا) نا سلفاً. ان اللامبالاة الايجابية تقوم على اجتناب التفريق، بمعنى التفريق الذي ينطوي على انحياز. وهي أيضاً تمثل تلك الحقيقة، وتلك العدالة اللتين هما قيمتان خاصتان بأقل منهما النور ذاته الذي ينبغي أن ندرك في ضوئه كل قيمة. واللامبالاة الايجابية تستطيع وحدها استعمال أي شيء أحسن استعمال، بدل رفض أي استعمال. وهي لاتنفي التفضيل، بل تستعيض عن بنائه على أساس علاقته بالأنا الفردية التي تنظر إليه في الغالب من خلال حب الذات، تستعيض عن ذلك بتحويل التفضيل إلى اختيار يضطلع به الفرد نشداناً لنظام يجاوزه، ولكنه قادر على أن يتخذ منزلته في نطاقه. وهذا النظام

نظام يحكم هو عليه بأقل منه نظاماً يستطيع أن يحكم عبره على ذاته. وهذا يعني أن الذي لايفضّل بالمعنى الذي يكون فيه التفضيل تفضيلاً للذات دوماً، إنما هو الوحيد الذي يستطيع أيضاً أن يضفي معنى على جميع التفضيلات الفردية، وذلك بالعثور على تفضيلات المرء الخاصة وتسويغها في منظومة تفضيلات يؤيدها العقل، وحيث تلقى مطالب الحساسية الفردية ذاتها مايرضيها بحسب منزلتها الجديدة بها. ولعل مايميز الحساسية الفكرية-هو بوجه الدقة التقاؤها بهذه المواءمة بين النظام العقلي والنظام العاطفي الذي يتيح لنا أن نؤلف دوماً، داخل التفضيل، نؤلف الكائن بما يجب أن يكون. ففي الحساسية في أغلب الأحيان توازن يبلغ من كماله أنه يترك طابع اللامبالاة. والأمر في الواقع عكس ذلك. فهذا التوازن ليس البتة توازن الحد الأوسط، بل توازن تعويض رائع بين إمكانات الإنفعال الكثيرة جداً، والمختلفة جداً. ولا مناص من أن يكون توازناً غير مستقر أبداً، حتى ولو بدا أنه يدوم. ويكفي سبب من أبسط الأسباب لجعل الميزان العادل جداً، والحساس جداً، ينوس أبطأ نوسان في الظاهر، ولكنه في الباطن أعمق نوسان.

٣ ــ الزمان والفوارق

بيّن ان الانسان مابقي في اللامبالاة فإنه يظل غريباً عن العالم وعن ذاته. فالشيء الذي لانبالي به يكون عندنا أشبه باللاموجود. ولكننا نحسب أن ثمة تجاذباً عميقاً يشد الكائن، كائننا إلى كائن الأشياء ويكون هذا التجاذب أساس القيمة. ولعل كون القيمة هو تلك الذات المطلوبة دوماً، واللاموجودة دوماً. ويبدو أن الفارق كما رأينا يرسم شكل الموضوع، وان التفضيل يرسم شكل القيمة.

وكلنا يعرف أن القيمة لاتتحقق بدون وساطة الزمان، وهي التي تخلق الزمان بوصفه أداة تحققها. ومن الجلي أن الزمان وسيلة ظهور وجوه الكائن المختلفة وجهاً في اثر وجه، باعتبار أن هذه الوجوه تحدّدني وتتجاوزني، وان لها صلة بوجودي المحدود، وعلى نحو أن الزمان يقحم لدى كل امرىء منا علاقة متميزة بما أريد أن أكون عليه، وما أريد أن يكون العالَم عليه. وهذا يعني أن الزمان يدخل فوارق لااستطيع تقديرها إلا بوصفها فوارق قيمة. وإذ ذاك يكفّ الزمان عن أن يعرب عن نظام الضرورة التي تبدو لي من خلاله،

بل يعرب عن نظام استطيع في نطاقه أن اؤثر في الفوارق من أجل تحديدها وتغيير مجراها .

وعلى هذا النحو يفترض التفضيل الفارق وينجب هذا الفارق معاً . وأنى للتفضيل أن يحدث إذا لم يحدث بين حدود متمايزة يتجلى دوره بوجه الدقة في مقارنتها ؟ وكيف يتفق لهذه الحدود أن تظهر بدون فعل يميزها وهذا الفعل ذاته يستند إلى الاهتمام المختلف الذي نشعر به حيالها والذي لاينجز إلا للإعراب عن شدة هذا الاهتمام ذاته . ان كل انسان منخرط في العالَم يرى في كل لحظة انبثاق مواضيع تجريبية جديدة ، وهو لايميزها إلا بعلاقتها المشخصة به ، أي بوجوده ذاته : وعلى هذا المنوال نجد كل موضوع متسماً بآن واحد بسمة افتراق وسمة تفضيل : ان المواضيع لايفترق بعضها عن بعض إلا إذا امتنعنا عن اللامبالاة بها . وبذلك يُدخل التفضيل شأواً في قلب اللامبالاة بالواقع . وإذ ذاك يبدو العالَم في حلة كثرة لانهائية التنوع من الفوارق التي يغدو كل فارق منها موضع اهتمام ومحل انتباه . إننا نجدنا حيال كائن منخرط في العالم ، ولديه تستيقظ جميع قوى الرغبة والإرادة والحب . وان الشأو الذي نضفيه على العالم ، والحركة التي يلقاها الشعور ، هما أمران متكافلان . وإنما

يتحلى العالَم بمعنى في نظر الفرد منذ تمييزه فوارق بين الأشياء. ولاتوجد الأنا حقاً إلا حيثما تفضِّل، أي حيثما تقف موقف تعدد، فتكفّ عن أن تعادل كل شيء، ولكنها تعترف على الرغم من ذلك بنوع من قرابة تشدها إلى بعض أجزاء الكل، تعترف بإمكان مطروح عليها أو بإجابته. وعلى هذا فإن التحليل يؤدي إلى الفارق أو إلى التفضيل بحسب اعتبارنا أنه نتيجة الانتباه أو نتيجة النية. وغير خاف أنه لاانتباه بدون نية: وان التفضيل ذاته هو الذي يكتشف الفارق. فالفارق بالاضافة إلى المفهوم كالتفضيل بالاضافة إلى الحساسية والارادة. بل ان الفارق، في أدق صوره، هو سلفاً قيمة نمتدح من يدركها في الغالب: ذلك أن أرهف الفوارق بين الأشياء هي التي تضفي على هذه الأشياء صفة التفرد والإطلاق وتؤلف ماهيتها ذاتها. وعلى العكس، نجد السمات المشتركة بين الأشياء تسلخ عن الأشياء تميزها وتحيلها إلى حدود مغفلة يمكن استبدال بعضها ببعض إذ فقدت أصالتها الفردية والصفة الفريدة التي تمثل القيمة الخاصة بها. ان كل شعور هو بذاته مختلف عن كل شعور آخر لأنه يملك مبادهة وقدرة تجدد لاتضاهى. وكل شعور يتصل بشعور الآخرين عن طريق الفوارق التي تميز كل شعور عن سواه.

أضف إلى ذلك أن فارق القيمة بين الكائنات يتجلى في قدرتها المتفاوتة على الاعتراف بأشد الفوارق إرهافاً بين القيم، وفي جعل منتهى شعورها النقطة التي يختلف فيها كل شعور عن سواه في أقوى صورة من صور هذا الاختلاف. وإذ ذاك تلازم الحساسية الأرهف الذكاء الأكثر نفاذاً لتسجيل القدر الأكبر من الفوارق الممكنة بين الأشياء أو بين الكائنات. وبذا ندرك أن عمل الذكاء وعمل الحساسية يتسقان. ولاتقتصر الصداقة ولاالحب، في أعمق أشكالهما، على الوقوف على الفوارق بين الأشخاص وحسب، بل انهما يغتذيان أيضاً بالفوارق المتجددة دوماً، وهي الفوارق التي لايبرح المحب يكتشفها ويعجب بها في موضوع حبه. ألا ان كل إبداع هو إبداع فارق جديد.

ان الفوارق تشكّل سلّم تفضيلات. والفارق يصدمنا في بادىء الأمر بوصفه مقاومة تعترضنا: إنه يفصم وحدة الفكر ويعكر صفو اطمئنانه بما كان يملك. ولذا يجد المرء نفسه مدعواً على الدوام إلى إضعاف الفارق وإلى حذفه حتى تعود للفكر الوحدة والسلام. بيد أن من الواجب ألا يكون السلام سلام اللامبالاة والموت. ولا معنى لحذف الفارق إلا اذا لم يكن رجوعاً إلى

الكائن المجرد، بل كان رجوعاً إلى الكائن غير المشارك، وهو بؤرة جميع الإمكانات، وحيث ينبغي أن تظهر على الدوام فوارق جديدة تستند إلى القيمة. ان الفارق هو الذي يوقظ الفضول والرغبة، وهو الذي يهزّ كل القوى الجاثمة في الأنا ويتيح لها فرصة الممارسة. ان الفارق هو بادىء ذي بدء لقاء لايعرف المرء هل سيعود عليه بتحديد ينال منه أم بما يزيده غنى، هل سيجني منه مايفيده أو مايضره. ولكن من خاصة الفارق أن يحمل المرء إلى ماوراء مايملك ومايتصف به وان يكشف له عالَماً يستطيع بلوغه لأنه يشعر بأنه غريب عنه تارة، وبأنه ينتمي إليه تارة أخرى، انتماءه إلى وطن صحيح.

ان التفضيل فارقٌ مراد. وفي وسعنا القول ان القيمة القصوى تمثل في هذا القرار الداخلي الذي نريد به الاعتراف بفارق بين القيم في العالم: ولولا ذلك لعاد كل شيء إلى اللامبالاة والموت. ونحن لانستطيع ان نفكر بأي فارق في العالم، ولا ان نحدثه بدون طرح فكرة ان هذا الشيء أفضل من شيء معين آخر أو أنه يفوقه إن لم نقل بوجه الإطلاق، فعلى الأقل بالنسبة للمنزلة التي يحتلها، أو بالنسبة لشخص معين يدركه أو يريده. ولانستطيع أن نفسر

بحذف جميع الفوارق التي تملؤه، بل بالتسويغ. ولامعنى في نظرنا لأي عمل من الأعمال إلا من أجل إحداث تغيير في العالم، أي من أجل إحداث فارق جديد. وعلى هذا فإن الفارق يبدو من حيث أنه الموضوع الخاص للذكاء الذي يفهمه، وهو فيما يجاوز الذكاء موضوع الإرادة التي تتناوله للإبقاء عليه أو خلقه.

يتضح إذن ان التفضيل لايقتصر على الفارق الذي نفترضه، بل على الفارق الذي مابرح مرغوباً به ومطلوباً. وهو يتجلى بادىء ذي بدء في إرادة الوجود التي نعارض بها إرادة اللامبالاة، أي لامبالاة الإرادة، نعارض بها إرادة العدم وهي أيضاً عدم الإرادة اذا لم يكن في إرادة اللامبالاة إرادة هدم الفوارق المطروحة سابقاً، إرادة هدم كائن معطى سلفاً، على نحو أن إرادة فوارق هي أيضاً التي تنقلب ضد الفوارق التي لم تخلقها، وإرادة وجود تنقلب ضد عائق لم ترده. وهذا يعني أن الإرادة تلتزم دوماً، حتى عندما تنفي ذاتها؛ وهي تدخل التفضيل دوماً، حتى عندما تزعم الإفلات منه. ذلك ان لامندوحة من أن ترضى الإرادة بالوجود، أي أن تقبل الالتزام في العالم الذي تفترق عنه، والتي يترتب عليها أن تعمل في نطاقه وتتعاون وإياه. ثم يترتب على

الفوارق ذاتها التي تقابلها في العالَم ألا تكون خالية من إثارة اهتمام الإرادة وهي لاتنفصل عن شكل وجود ذي صبغة فردية، لاتنفصل عن طبيعة وعن جسد: وهذا يعدل قولنا أن من الواجب أن تمس الفوارق الإرادة أو أن تقدم لها لامساواة قيمية: وهذا مايتيح لكل كائن أن يملك منظوراً إنفعالياً عن العالم، وهذا المنظور يحدّد القيمة التي يضفيها على الأشياء ويكون في الوقت نفسه منظوراً تصورياً يحدّد الرؤية التي ينجح فيها بالاحاطة بها.

وغاية ما في الأمر هو الاعتراف بأن شيئاً في العالم لايمكن إلا أن يثير اهتمام الحساسية والإرادة وان يلقى من ثم قيمة من القيم. وهذه القدرة على إضفاء قيمة على كل شيء من الأشياء هي التي تحدّد أرهف شعور وأعمقه. إنه شعور متأهب للاعتراف بوجود المطلق في أصغر الأشياء. ولما كانت العقول الأكثر نفاذاً هي التي تدرك أكثر الفوارق في العالم، فإن العقول ذات القدرة الأقوى والحب الأعظم هي تلك التي تستطيع أن تكتشف قيمة أكبر في أدنى الأشياء، وحتى في الأفعال التي يرى الحس المشترك الشائع أنها جديرة بالازدراء وبالرفض. وينجم عن ذلك أن عدد الأشياء التي تستحق اللامبالاة يتضاءل في نظر الشعور كلما فاز الشعور بمزيد من الحضور والانتباه أو الإرهاف.

٤ ــ حقل التفضيل

عرفنا أن الفوارق تميز قيماً تتحلى برتبة ومنزلة. ولكن من النافع التمهل لتحديد هذه الرتبة والمنزلة. وقد تعمق (لافيل)[1] صلة التفضيل بما يسميه حقل التفضيل أو تجسد القيمة في نظام الزمان ــ المكان. وعنده ان التفضيل ذاته هو نظام فوارق. فالفارق لايمثل بالنسبة للقيمة في أنه حادث معطى، بل في أنه إمكان ينبغي إخراجه إلى حيز الواقع، ووضعه موضع التنفيذ. وبيان ذلك أن كل شعور يلفى نفسه دوماً بإزاء احتمالات شتى يترتب عليه أن يتخير بينها. وهذا يعني أن ثمة نظاماً ينبغي أن نعرف كيف نقيمه بين تلك الاحتمالات. وهذا النظام لاينفي قيمة الفارق الوحيدة بل هو نظام لايتحقق بالفعل إلا بالتفضيل.

ثم ان هذا النظام هو النظام الوحيد الذي نستطيع تصوره عن علاقة الأشياء بفاعلية ترتبط بها الأشياء. وهذه الفاعلية تنشد بلوغ مسوّغات إرادة تلك الأشياء وإبداعها، وهو نظام تسلسلي. فنحن نبدأ بأن نجدنا حيال ضرورة نظام تعطى لنا فيه الأشياء

(١) لافيل: المصدر المذكور ج ١ ص٤٧٢ ومابعد.

لنرضخ لها. ولكن من الواجب ان يكون في قدرتنا التحرر لنضيف إلى نظام الأشياء المعطاة نظاماً آخر هو نظام تفضيلنا. وهذا النظام التفضيلي ينبثق، أول ما ينبثق، عن الحساسية، وهو يظل يسترقنا من حيث أن أحدنا هو فرد. ولكننا لانلبث أن نستعيض عنه بنظام يتميز التفضيل فيه بأن له مسوِّغه، وأنه محل إرادتنا. وعلى الرغم من ذلك فإن النظام التفضيلي ليس مستقلاً عن النظام المعطى: إنه ارتكاس عليه، وإسهام في تغييره، أي في إيجاده.

ومن الجلي أن النظام التفضيلي يترجم مطالب الرغبة والإرادة مثلما يترجم نظام المعرفة مطالب الإدراك والعقل. والحق ان وحدة الفكر إنما تتأكد عبر تعدد الفوارق، وبواسطتها. فهناك نوع من التناظر بين الإدراك والرغبة من جهة، وبين العقل من جهة أخرى. ان نظام الإدراك نظام تراصف. وأما نظام الرغبة فإنه نظام نضد وترتيب. ومن ناحية أخرى، يتميز النظام المنطقي، أو العقلي، بأنه نظام تركيب كما يتميز نظام الإرادة بأنه نظام انتخاب. ونحن في مجال التفضيل غيرنا في مجال المعرفة. فنحن لانجدنا أمام حدود حقيقية ينبغي أن نحيط بها كلها معاً، وبعضها يرتبط ببعض، بل نجدنا أمام حدود ممكنة يترتب علينا أن نحققها ولا مناص لنا من أن

نختار بينها: ولذا فإن نظامها ليس إلا حصيلة تسلسلها. صحيح أن شيئاً من الأشياء لاينبع عن المعرفة، وان جميع أشكال الواقع تقع على مستوى واحد بالاضافة إلى المعرفة، على نحو أن المعرفة تقتصر على ربط فوارق أشياء التجربة بعضها ببعض بدون إهمال أي واحد منها، وتنهض بمسعى وصف تعايشها أو استخلاص هذا التعايش والتعاقب على طراز ماتفرض به ذاتها على ملاحظتنا: وعلى هذا ندرك أن الـ(ماقبل) والـ(مابعد) الزمنيين يهدفان إلى أن يكونا حاملي (ماقبل) و(مابعد) قيميين، وهما لايستطيعان الإعراب عن ذاتهما على منوال آخر. ان الـ(ماقبل) والـ(مابعد)، من حيث انتماؤهما إلى نظام العمل، يستندان إلى القيمة أساساً: الزمان وسيلة تحققهما، والمكان يستعيض عن نظام الجريان بنظام ماتمّ تحققه: فهو بآن واحد وسيلة ونتيجة. وعلى هذا فإن في وسعنا الإنطلاق إما من النظام المكاني والصعود بالتدريج إلى النظام الزماني، ثم إلى القيمة التي تضفي عليهما دلالة، أو الانطلاق من القيمة وإظهار أن النظام الزماني والنظام المكاني يؤلفان الوسيلة المزدوجة التي تتحقق بها.

ثم ان الزمان والمكان هما، بادىء ذي بدء، أداتا التمايز:

انهما عجلتا العدد والكيفية اللتين تترجمان الفارق في صورته المجردة وفي صورته المشخصة. ولكن المكان عندما يُدخل مفهوم القرب والبعد فإنه يرغمنا على جوب الأمكنة بحسب نظام ينطوي على الزمان من جراء تمييز (ماقبل) و(ما بعد). وان (ماقبل) و(ما بعد) يدلان في الفارق المحض في الأمكنة واللحظات، على نوع من علاقة بنا، علاقة بوضع جسدنا وحركاتنا، وهذه العلاقة تنمّ عن درجة اهتمامنا بالشيء. وان الاهتمام ليزداد عكساً مع المبعدة، سواء في المكان أو في الزمان: ان التماس يعرب عن الحد الأقصى من الاهتمام، وذلك بسلبية يحيلني هو إليها، وبفاعلية مباشرة يثيرها لدي. وإذ ذاك يصبح النظام المكاني والزماني نوعاً من مختزل سيرتسم التفضيل فيه باستخدامه بحسب أمنيات شعورنا وخطط حريتنا. والحق أن النظام المكاني والزماني الذي يتيح لنا العدد ان نخضعه بالحساب لفكرنا لا يحظى باهتمامنا إلا من حيث أنه يملأ اللحظة والمكان، أي بالكيفية.

ومن الجلي أن من خاصة الفكر أنه يتخطى باستمرار المكان الذي نشغله، واللحظة التي نعيشها: إنه تصور لحظات أخرى، وأمكنة أخرى. وهو مستقبل سيكون فيما بعد حاضرنا،

ومكان لا نشغله ولكننا سنكون فيه ذات يوم . وإنما تنبسط رغباتنا في المكان والزمان اللذين ينفتحان أمامنا . ولكن الكيفية إن كانت بالضرورة مرتبطة بمكان معين ، ولحظة معينة ، فإننا لا نستطيع إرضاء رغباتنا إلا بنقلها إلى أمكنة أخرى ، أي بأسفار ، أو بإجراء تأثير في مضمون الزمان ، على نحو ماتتيحه لنا الإرادة : وان الوسيلتين متلازمتان . وبذا ندرك أننا اذا كنا ، على نحو من الأنحاء ، راضخين لبعض تحديدات المكان واللحظة من جراء الموقع الجغرافي والحدث التاريخي ، فإن في وسعنا على الأقل ألا ننسى أننا قادرون ، إما بحركة تغيير علاقة القريب والبعيد ، وإما بأن نختار من الإمكانات المختلفة الإمكان الذي يترتب علينا تحقيقه في الزمان قبل سواه ، وان ندخل في حياتنا الخاصة نظاماً كيفياً أصيلاً سيكون النظام المكاني ــ الزماني حامله وسبيله وحسب .

وعلى هذا النحو فإننا لن نستغرب أن يكون الـ(ماقبل) والـ(مابعد) ، وهما سمتا النظام الزمني كما أنهما بوساطة هذا النظام هما سمتا النظام المكاني وأنهما يقيسان درجات اهتمامنا بالأشياء ، لن نستغرب ان نجدهما يصبحان قرينة التفضيل ذاته . فالـ(ماقبل) والـ(مابعد) يصلحان إذ ذاك صوى تشهد على شدة رغباتنا :

وبهما نحدّد نظام المقارنة الذي يحملنا على استعجال تحقيق موضوعهما أو تأجيله. ولا يقتصر التفكير هنا على مجابهة بسيطة حالية بين الرغبات التي لانستطيع الاستغناء عنها، وإنما يتناول الرغبات التي نتجاوزها دوماً. فالأمر كل الأمر هو أن يثبّت الفكر درجة تلك الرغبة ويسعى لتحويل الموضوع المرغوب به إلى موضوع متحقق، يسعى إلى اختصار الزمان، بل وإلى حذفه، أي إلى تمكيننا من الاستمتاع به استمتاعاً مباشراً حالياً. وهنا يمتزج النظام التفضيلي بنظام التحقق المتعاقب، من حيث أنه محل تفكيرنا وتحديدنا. وان (ماقبل) و(مابعد) الزمانيين ليسا بالنسبة لنا سوى رمز (ماقبل) و(مابعد) التسلسليتين ووسيلتهما.

ان النظام المكاني ــ الزماني هو نظام تراصف بين الأشياء والحوادث، وإذن فهو نظام معطى من خارج، في حين أن النظام التفضيلي، وهو نظام اصطفاء أو انتخاب، إنما هو نظام يصدر عنا. وهو يضاف إلى النظام الآخر عوضاً عن أن يكون مطابقاً له، كما أنه يبدو في الوهلة الأولى أنه ينفيه ويناقضه.

غير أن النظام المكاني ــ الزماني، كما هو معطى لي، هو أولاً نظام نستطيع ان نحقق فيه أنفسنا ضمن شروط معطاة لم

اخترها. وهذا النظام يتخذني مركزاً له، أي أنه يتخذ جسدي المنخرط في عمل حاضر مركزه. وان المواضيع، من حيث بعدها الكبير أو الصغير عن جسدي تحدّد حقل إمكاني، وترغمني على اتخاذ وضع حيالها بالحركة التي أستطيع ان أقوم بها حتى أسيطر عليها أو لكي أبدل دلالتها بالاضافة إلي. ولكن تعدد المواضيع الواقعة في المكان المعطى لإرادتي، على نحو ان أستطيع إحداث تماس معها، أو ان أفصمه من أجل ان أقذف بها خارج عالمي، أو أن أدخلها إليه لأجعلها ملكي. ولكن هذه التعددية تلقى في شعوري تعدد أفكار مطروحة على انتباهي، وأنا لا أكفّ أيضاً عن استقبالها أو عن طردها حتى أجسدها في فكري، أو أن أفلت منها. وان تعدد الأفكار ينوّع وسائل التأثير في الأشياء تنوعاً لانهائياً.

ان التفضيل يبرز إذن هذه الصلة الوثيقة بين القيمة والزمان والمكان اللذين ليسا بالأمكنة وحسب، بل إنهما أيضاً وسائل تجسد التفضيل. ومن الممكن أن نقول، بادىء ذي بدء، ان الشعور يميل على الدوام شطر اللحظة التي بها يستطيع الممكن أن يتحقق، وحيث يبدو له كل موضوع على أنه فرصة يتاح له ان

يستجيب لها. ومن الجلي أن هذا الممكن يظل معلقاً، وان في وسع الشعور أن يدع الفرصة تفلت منه. ففي الشعور تفضيل إيجابي يحمله على العمل، وتفضيل سلبي يحمله على اللاعمل. أما طرز العمل المختلفة فإنها تلقى تطبيقها في المكان على نحو دقيق، لأن المكان يتيح لنا تحقيق كثرة من شتى اللقاءات العارضة بين جسدنا وجميع المواضيع التي تكتنفه. فهو، ان صح القول، وسط جميع حركاتنا الممكنة. وكل نقطة هي تقاطع ما لانهاية له من الاتجاهات المختلفة. ومن المعلوم أننا نستطيع بالحركة أن نغيّر بآن واحد طبيعة الشيء وقربه منا أو بعده عنا. وعلى هذا فإن المكان هو مختزل التفضيل. وهو أشبه بالحقل الذي يجري فيه التفضيل. وهذا التفضيل لا يجد فرصة التحقق إلا بوساطة الزمان، أي المستقبل الذي يقدم كثرة دروب للعمل قبل أن ينحلّ إلى ماضٍ يقدم للذاكرة تعدد طرقها.

وصفوة القول، هناك علاقة وثيقة بين التفضيل والزمان، لأن كل لحظة منه تضعنا أمام وضع ملحّ يوجب ارتكاسنا عليه ارتكاساً مباشراً. فنحن نوجد حيث يترتب على التفضيل أن يعرب عن نفسه باختيار. وان اللحظة تفرض علينا شروطاً محددة،

تفرض فرصة لكي نهتبلها، تفرض إلزاماً لكي ننهض به، وعملاً ينبغي أن يكون أفضل عمل في تلك اللحظة، وذلك كله تبع علاقة ثلاثية تشدّ التفضيل إلى حريتنا، وإلى طبيعتنا، وإلى الظروف ذاتها التي لا تكفّ الحياة عن وضعنا في نطاقها.

الفصل الخامس

خصائص القيمة

١ ـــ مشاكلات القيمة

القيمة اختيار تفضيل حظي باهتمام موصول ولكنه متفاوت تفاوت مفهومات كثيرة أضفت على القيمة معاني شتى كانت هي أشبه بمرادفات أو مشاكلات لها في استعمالها الثقافي بله اليومي. ومن النافع الإلماع إلى تمايز دلالة القيمة في الفكر المعاصر عما واكبها أو لايزال يواكبها، وربما حفظ معنى القيمة الاصطلاحي الراهن نتفاً من تلك المعاني الشائعة على الرغم من مساعي

الباحثين القيميين الذين يتطلعون إلى اتخاذ مفهوم القيمة موضوعاً محدداً لعلم خاص أو لفلسفة دقيقة.

ولعل في وسعنا أن نبرز في هذا المجال صلة مفهوم القيمة بمفاهيم: الخير والمثل الأعلى والغاية والكمال والنمط والمعيار والمنفعة والدلالة.

الخير هو أول المرادفات أو المشاكلات القيمية. وهذه الكلمة تدل في الاستعمال اليومي على ما له في نظرنا قيمة مثل: شيء طيب، أو صالح، أو حسن، الخ. والخير اسم تفضيل أصله (أخير) حذفت همزته على خلاف القياس لكثرة استعماله أو هو مصدر من خار يخير أو صفة مشبهة تخفيف خيّر مثل سيّد[1].

وقد تنوعت دلالة الخير ـــ القيمة في الفكر العربي، فصار هو «وجدان كل شيء كمالاته اللائقة» وصار الشر «ما به فقدان ذلك». وقد اجمل (أبو البقاء) هذه الدلالات كما جاءت في القرآن الكريم مبيّناً ان الخير هو الدعاء إلى ما فيه صلاح ديني أو دنيوي، وأنه ينتظم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل إن الخير هو

---

(١) أبو البقاء: الكليات دمشق ١٩٧٤ ـــ ١٩٧٦ مادة خير.

القرآن نفسه كما في الآية الآتية: «إن يُنزَّل عليكم من خير من ربكم». وقد جاء الخير أيضاً بمعنى ١ ــ الأنفع «نأت بخير منها» ٢ ــ أو المال: «ان ترك خيراً» ٣ ــ أو ضد الشر: «بيدك الخير» ٤ ــ أو الإصلاح: «يدعون إلى الخير» ٥ ــ أو الولد: «ويجعل الله فيه خيراً كثيراً» ٦ ــ أو العافية: «وان يمسسك بخير» ٧ ــ أو الايمان: «ولو علم الله فيهم خيراً» ٨ ــ أو رخص الأسعار: «اني أراكم بخير» ٩ ــ أو النوافل: «وأوحينا إليهم فعل الخيرات» ١٠ ــ أو الأجر: «لكم فيها خير» ١١ ــ أو الأفضل: «وأنت خير الراحمين» ١٢ ــ أو العفة: «ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً» ١٣ ــ أو الصلاح: «ان علمتم فيهم خيراً» ١٤ ــ أو الطعام: «اني لما أنزلت إلي من خير فقير» ١٥ ــ أو الظفر: «لم ينالوا خيراً» ١٦ ــ أو الخيل: «اني أحببت حب الخير عن ذكر ربي» ١٧ ــ أو القوة: «أهم خير» ١٨ ــ أو الدنيا: «وانه لحب الخير لشديد» ١٩ ــ أو مشاهدة الجمال: «من جاء بالحسنة فله خير منها» ٢٠ ــ أو طلب السعة والنعمة: «لا يسأم الانسان من دعاء الخير».

وقد نبّهت الثقافة الإسلامية إلى فرعين من الخير: مطلق

ومقيد. فالخير المطلق هو مايكون مرغوباً لكل أحد، ومثلاً: الجنة. والخير المقيد هو أن يكون خير الواحد شراً لآخر كالمال. فالخير حين يتجسد في الواقع ينمّ عن نسبية المشاركة الاجتماعية. ولكن الخير في نطاق المال أو الاقتصاد يتضمن معنى الكثرة. وقد ذكر (أبو البقاء): لايقال للمال خير حتى يكون كثيراً. وان نسبية التفضيل تتجلى في قوله أيضاً: «الجهاد خير من القعود» أي انه خير في نفسه. واذا استعملنا لفظ الخِير (بكسر الخاء) دلّ ذلك على الكرم والشرف والأصل والهيئة. أما اذا أردت التفضيل أمكن قولك: «فلان خيرة الناس (بالهاء)، وفلان خيرهم (بتركها)، وفلانة خيرة من المرأتين».

والخير في الثقافة العامة اسم يدل على كل قيمة وضعية معنوية أو مادية. ولكن كلمة خير تنزع أكثر ماتنزع إلى أن تكون لها دلالة أخلاقية بالدرجة الأولى، وهي تحضنا على إرجاع سائر القيم إلى القيمة الأخلاقية. بيد أن كلمة القيمة تتطلع في استعمالها الاصطلاحي الراهن إلى أن تكون ذات دلالة عامة حقاً، فهي إذ ذاك تعني فكرة سمة تسم الواقع بأن تسم الفعل الذي يستطيع الفكر قبوله أو تسويغه. ويبقى من الصحيح أيضاً ان كلمة قيمة

تنطوي دوماً على إحالة إلى الخير، وكأن القيمة هي الخير الذي نتساءل عنه وننشده، وإذ ذاك نستعمل كلمة الخير للدلالة على أننا عثرنا بالفعل على القيمة وتحققنا من امتلاكها. ومن الجلي أن امتلاك خير من الخيرات لايتم إلا اذا بدأنا بطلبه والبحث عنه. وهذا يعني أن القيمة لاتوجد إلا في الفكر الذي يحكم عليها، ولايبرح يريدها في نشاطه الذهني ويتطلع إليها. وعلى هذا فإن الخير هو شيء نتطلع إليه، وهذا مايدنيه من الغاية بينما يجنح لفظ القيمة الى التخصص بمعنى الانتماء إلى فاعل ينهض بالتزامه بها التزاماً داخلياً أولاً.

والخير بوصفه تحققاً راهناً يطرح مشكلة تسلسل الخيرات واختلاف الخيرات المادية والمعنوية رتبة وتنوعاً. وهذا التسلسل يقود إلى فكرة الخير الأسمى، أو المثل الأعلى بوجه أعم. وقد ذهب افلاطون إلى أن الخير الأسمى يجثم في انموذج الهي يحذو العالم حذوه ويتطلع إليه بالتذكر والمحاكاة. وفي نطاق الخير الأسمى ثالوث الحقيقة المطلقة والجمال المطلق والخير المطلق. وهذا الخير المطلق ذروة تلك الذرى، وهو قيمة القيم. وقد أرجع (ارسطو) ذاك الخير إلى الأرض واتخذه في الوقت ذاته موضوع علم السياسة وقال في

«الأخلاق النيقوماخية» : «أجل ان الخير مرغوب به عندما يُعنى به كل فرد على إنفراد، ولكن صفته أجمل وسمته إلهية على نحو أعظم عندما ينطبق على شعب أو على دول بأسرها». ورجع فلاسفة القرن السابع عشر إلى التقليد اليوناني ورأوا ان الخير المتعالي هو غاية كل عمل خلوق. وقد وحّدوا هذا الخير الأسمى بالله ووجد (سبينوزا) ان معرفة الله هي خير الروح الأسمى، وبذا يتصل مفهوم الخير بمفهوم الكمال لالتقاء الفضيلة بالسعادة.

وعلى الرغم من ذلك فإن مفهوم المثل الأعلى يتميز بأنه على الدوام يعارض مفهوم الواقع. ونحن نضفيه على المستقبل وننفيه عن الحاضر. ومن الجائز أن نتصور المثل الأعلى بوصفه موضوع فكر محض هو أشبه بسراب يتراجع باستمرار نحو مستقبل يتبعد باطراد. أما القيمة فإنها قد ترادف معنى المثل الأعلى، وإذ ذاك تبدو من حيث اعتبارها في الأفق على الدوام. ولكن القيمة في ذاتها تنطوي على واقع حالي يجثم في مطلب تحقق لا تستجيب له فاعليتنا بالضرورة دوماً.

وفي وسعنا من الناحية الثالثة الإلماع إلى مفهوم الغاية باعتباره مرادفاً القيمة أو مشاكلاً لها. والحق أن الانسان يتذوق

تذوقاً عفوياً تجسد القيمة في اهاب موضوعي يجعل القيمة غايته.

ويعرّف (الجرجاني)[1] الغاية بالغاية إذ يقول: إنها ما لأجله وجود الشيء. ويفصّل (أبو البقاء) القول ويرى أن الغاية هي مايؤدي إليه الشيء ويترتب عليه. وقد تسمى غرضاً من حيث أنه يطلب بالفعل، ومنفعة ان كان مما يتشوفه الكل طبعاً. وربما جاز تمييز الغاية عن الغرض لدى اعتبار ان الغاية هي الفائدة المقصودة، سواء كانت عائدة إلى فاعل أم لا، وان الغرض هو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل التي لايمكن تحقيقها إلا بذلك الفعل. وثمة تمييز آخر يرى أن الغرض هو الذي يتصور قبل الشروع في إيجاد المعلول وان الغاية هي التي تكون بعد الشروع[2].

وبينما يقتصر النظر العربي إلى صلة الغاية بالوجود، أو تميزها عن الغرض من حيث اعتبار الغاية غرضاً عاماً للفعل، أو غرضاً لايرتبط بالفاعل حكماً، لأنه غرض بذاته ان صح القول، ويبقى الغرض متصلاً بالفاعل وبذا يكون غاية خاصة، وغير عامة، نجد

---

(١) الجرجاني: التعريفات ــ استانبول ١٣٢٧ هـ.

(٢) أبو البقاء: الكليات.

الفكر القيمي يتعمق علاقة القيمة بالغاية ويرى أن القيمة تتسم بالموضوعية، أي بسمة الوجود المستقل البريء عن تنوع المشاعر الفردية والموقوتة. أما الغاية فإنها نهاية الرغبة، وهي تتصل بقدرة الشعور على التقويم، وان كانت تنفصل عن الشعور بمبعدة زمنية يتعذر اجتيازها، وبذا فإنها تحتفظ بسمة مثالية، وتصبح موضوعاً مثالياً.

وقد أصاب (لافيل) في إلحافه على ارتباط الغرض أو الموضوع بالغاية، ووجد أنه ارتباط متبادل بمعنى من المعاني. فنحن نعلم أن الموضوع يختلف عن الشيء ويتميز بأنه لايمكن أن يستمر بصورة معزولة، بل تجده يلازم على الدوام فعل فاعل يطرحه، وكما يتجلى من عبارات: موضوع الإدراك، موضوع الفكر، موضوع الرغبة، موضوع الحب، الخ. ولذا فإن كل غاية هي موضوع مثالي بالنسبة للفاعلية، والموضوع الراهن هو غاية ممكنة، غاية متحققة أو ممتلكة.

ولا مناص من القول، على الرغم من تجلي القيمة على الدوام في تتبع غاية معينة، فإن من الممتنع توحيد القيمة بالغاية، لأن كل

غاية لاتتصف بأن لها قيمة بالضرورة لمجرد أنها غاية. أضف إلى ذلك أن الغاية إذ تتجسد في موضوع لايمكن ان تمتزج به بل تقتصر على ان تكون مسعى روحياً ينطبق عليه. ومن الجلي ان كلمة غاية تنطوي على فاعلية تمضي إن صح القول نحو نهايتها وتموت فيها. بينما تتميز أصالة كلمة قيمة بأنها تعرب في داخل الغاية ذاتها عن هذه الوثبة التي ترق بها وتجاوزها، ولكن الغاية تحبسها وتجمدها. إننا لانستطيع الكلام على الغاية، كما لانستطيع الكلام على المثل الأعلى، إلا بالاضافة إلى المستقبل. أما القيمة فإننا لانتحدث عنها إلا في الحاضر، أو على الأقل، بالنسبة لفعل يحدّد المستقبل في الوقت الحاضر. وربما جاز القول: ان خاصة الغاية هي الإعراب عن الحد الإيجابي في جميع تعارضات الأضداد التي تعرّف القيمة. ولكن القيمة الحقيقية لاتمثل إلا في الفعل الذي ينخرط في النزاع، ويرجّح جانب الغاية المرموقة. ونحن إذ نتحدث عن فاعلية ونذكر أنها على جانب كبير أو صغير من القيمة فإننا لانعني المبعدة الكبيرة أو الصغيرة التي تفصلها عن غاية هي دوماً غاية بعيدة، بل نعني بالحري درجة الإخلاص التي تلزم بها مصيرها ومصير الكون بأسره في أبسط مساعيه. ولذا يجب على الدوام تمييز القيمة عن الغاية التي قد تتجسد فيها وتصبح

وثنها: ان القيمة تتوحد مع الفاعلية بالمعنى الصحيح من حيث النظر إليها باعتبار كمال ممارستها[1].

وكما يتصل مفهوم القيمة بالغاية إتصاله بنهايته، فإن هذا المفهوم يتصل بنهاية الغاية وهي الكمال. وقد ربطت الفلسفة الوسيطة والفلسفة المدرسية كلتاهما القيمة بالكمال. ولكن من الجائز أن نميز دلالتين لمفهوم الكمال. فقد يدل أولاً على معنى «تحقق تام» و«انتهاء»، أو يدل ثانياً على معنى «سمو أعظم». فبالمعنى الأخير يتسم الكمال بأنه «قرب من الله» على المستوى الانساني، لأن السامي يرادف معنى الإلهي مادام الله موصوفاً بأنه الكمال التام أي السمو المطلق. أما بالمعنى الأول فإن مفهوم الكمال لايرادف معنى القيمة، وان ظل يتصل بالتقويم. فمن الجائز أن نقارن من زاوية القيمة أفراداً أو أشياء كلها كاملة ضمن نوعها الخاص بها، كالمقطوعة الرائعة من الشعر التي لاتتمتع بقيمة مقطوعة أخرى أطول هي كذلك رائعة. ومن المتعذر ان نضع الكمال والقيمة في كفتي ميزان نوعي واحد: ان الحصان الكامل

(١) لافيل: المصدر المذكور ج ١ ص٢١.

لايساوي إنساناً، والخنزير الراتع في بحبوحة الصحة لايساوي إنساناً ولو كان الانسان بائساً مريضاً.

والحق ان الحاجة التي نشعر بها لتجسيد القيمة في موضوع هي التي تضفي على مفهوم الكمال معنى. وبهذا الاعتبار يبدو الكمال نوعاً من إنجاز الفكر والإرادة اللذين ينتهيان بالتحقق، وبالاضمحلال في الكمال ذاته. ذلك ان الموضوع هو الذي يضمحل في حال الكمال، وهي حال التمام، لأنه يزول بوصفه عائقاً مابرح يفصل عمليتنا عن الغاية المتوخاة ــ وان الرضى الذي يتوّج عملية الإنجاز بحذف العائق ويظهر لنا ان الكمال لايبدو جاثماً في جمود موضوع إلا لأننا نضفي صيغة موضوعية هي صيغة ملء فعل، أو سد عوز، بعنصر داخلي لم يبق أمامه حائل ولا تمزق. وإذ ذاك يكون الكمال نهاية القيمة، لا مرادفاً لها.

ومن الجائز أن نعبّر، كما يقول (رويه)، عن القيم بصيغة أنماط، كأن نعبّر عن طائفة كبرى من أحكام القيم بخبر إسمي من طراز قولنا «إنك إنسان»، «إنك شهم»، «أنت معري جديد». وهذا يعني أن القيمة تفترض في كثير من الأحيان تحقق نمط

سابق، نمط قد يكون تاريخياً. فالصفات التي تشبه قولنا «شكسبيري»، «هوميري»، «بحتري» تدل على أنماط تاريخية مادامت تتضمن اسماً خاصاً. أما قولنا «إنك إنسان» أو إن لك جميع صفات «الرئيس الحقيقي»، فثمة شيء من التاريخ — بالمعنى الواسع — في معنى (القيمة — النمط)، على خلاف قيم أخرى مثل: جميل، أنيق، ودود، لطيف، عادل. وهذا الشيء التاريخي انتزع من الزمان وبات الرجوع إلى التاريخ فيه من درجة أدنى، بل صار يرتبط بناموس يعلو على التاريخ كناموس اللطيف أو العادل أو الشهم أو الشائن، وأضحى النمط أشبه بوسيط بين القيمة المثالية المجردة، وبين المحقق منها، ولكنه يظل وسيطاً وحسب. وفي وسعنا أن نطلق أحكاماً تتناوله، كأن نحكم على شاعر بأنه اخطأ في اختيار المقطوعة الصغيرة من الشعر أداة تعبير[1].

ومما يتصل بمفهوم القيمة أو يقرب منه ويشاكله مفهوم العيار أو المعيار. وهو مايقاس به سواه. وإذا رجعنا إلى اللفظ الدّال عليه باللغات اللاتينية وجدناه مشتقاً من لفظ يشير إلى معنى «مسطرة» أو زاوية للقياس. وهو في الإصطلاح نمط مثالي أو

---

(١) رويه: فلسفة القيم — ص١٥ — ١٧.

مشخص يوحي بما يجب صنعه. فهو إذن بمثابة مثل أعلى، أو قاعدة، أو هدف، أو انموذج. وقد كان استعمال كلمة معيار ضئيلاً فيما سلف، ولكنه أصبح اليوم شديد الذيوع، وقد أخذت دلالته بالاتساع والانتقال من معنى مثالٍ أو انموذج مشخص أو نمط ينبغي احتذاؤه أو الدنو منه إلى معنى مجرد من جهة، وإلى معنى حسي من جهة أخرى وهو مفهوم الكاشف أي الصفة أو الإشارة المميزة التي تتيح استشفاف واقع قيمة بإضافتها إلى المعيار أو الانموذج. ويود علماء الاجتماع، بوجه خاص، استعمال كلمة معيار للدلالة على آسر اجتماعي يحدّد جريان العمل الانساني. ويطلق نعت عمل اجتماعي عندئذٍ على العمل الذي يرعى بعض المعايير الاجتماعية أو بعض القيم. ان النجاح المدرسي مثلاً يصبح كاشف صحة العمليات التربوية، باعتبار هذا الكاشف جلاءاً خارجياً للوظيفة التربوية بحسب معيار انموذجي معين. ومن الجائز أن يتجلى المعيار من حيث أنه متوسط إحصائي تطرح بموجبه أحكام قيمة تتصل بسلوك الجماعات أو الأفراد. وفي هذا المجال تنتظم صفات السوي أو المرضي أو الشاذ أو المنحرف...

أما من الناحية النفسية فإن المعيار يبدو قاعدة سلوك أو

فعل يحكم بموجبها على ضروب السلوك أو الأفكار أو العقائد بأنها «جيدة» أو «سيئة»، «موائمة» أو «منافية» الخ داخل جماعة معينة. وهذه القاعدة أو الانموذج تتطلع إلى تقنين حالات التفاعل بين الناس وتوجب عليهم العمل بحسب قاعدة مشتركة، وتتيح، من ثم، إمكان التنبؤ بسلوكهم وتصرفهم إلى حد كبير أو صغير.

ويرى (لالاند) ان للمعيار ميزة كبرى لأنه يقدم لنا اسماً تكوينياً يجمع معاني المثل الأعلى أو الانموذج أو الهدف، وهو يتيح لنا تمييز فئات أساسية للمعايير، وهي معايير الفكر المنطقي (فكرة الحقيقة) والعمل الإرادي (فكرة الخير) والتمثل الطليق للعاطفة (فكرة الجمال)[1]. وبينما يأبى (دوبرل) ألا تكون المعايير إلا قواعد جمعية، نجد (لالاند) يلحف على اشكالية هذا المفهوم ووهنه معاً. يقول: «ان كلمة معيار تثير دوماً فكرة قاعدة نحكم بالاستناد إليها على قيمة فعل أو قيمة شيء». غير ان استعمال هذه الكلمة يطرح مشكلة مزدوجة: مشكلة تسويغ هذه القاعدة التي بدونها نحسب ان في وسعنا تسويغ كل شيء. ثم مشكلة أن نعرف كيف

---

(١) لالاند: المعجم: كلمة معيار.

نميز، من جهة أولى، المعيار بوصفه إعراباً عن نوع من وسطي ينفي كل ضروب التجاوز افراطاً وتفريطاً، نميزه من جهة أخرى عن المعيار بوصفه ذا سمة مثالية، وانه يقتضي من جراء ذلك نوعاً من تجاوز لا محدود لكل ما هو حالي، وكل ما هو معطى. ويقول في كتاب (العقل والمعايير): «وسواء أكان المعيار هو النظام، أو النصيحة، أو مجرد آلة الوزن المعياري، فإنه (وهن)، وهو يتضمن حرية، ويتضمن، من ثم، اختياراً يمكن أن يضاده»[1].

وقد جنح الناس، عامتهم، إلى تركيز انتباههم على مفهوم المنفعة ضمن مفهوم القيمة، وباتت كلمة منفعة قريبة من كلمة قيمة بالرغم من إمكان تعارضهما. فالمنفعة تدل على أهمية الأشياء بالنسبة لنا. وهي الصفة التي تجعل الأشياء تخدمنا أو تثير اهتمامنا ورغبتنا. بل ان كلمة منفعة قد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاثرة، فلا تشير إلا إلى مايخدم حياة المرء أو حياة جسده من حيث تطلع حياته إلى البقاء والنماء. ويرجع ارتباط المنفعة بالقيمة إلى وساطة مفهوم اللذة على اختلاف أنواعها، بدءً من اللذة الحسية إلى اللذة العقلية. والقيمة تختلط إذ ذاك باللذة، واللذة حال بسيطة من

---

(١) لالاند: العقل والمعايير — ترجمة د. عادل العوا ص١٥٧.

أحوال الجسد، ويبدو أن سائر القيم كالتخلق والعدالة والشرف في منظور ما تواضع عليه الناس صور من صور اللذة، ولا قيمة لها إلا بها. ومن هنا يترتب على المرء أن يتقن حساب لذاته، وهذا هو الموقف الذي دعا إليه فلاسفة المنفعة في القرن الثامن عشر، ظناً منهم أن من الممكن حساب السعادة، ومن هؤلاء المفكرين (لاروشفوكولد) و (فونتنيل) و (شافسبري) و (هوتشسون) و(هلفسيوس) و(بكاريا)، وتلت ذلك نظريات اقتصادية سادت القرن التاسع عشر وألحفت على صلة المنفعة باللذة الهامشية، وبرز على الصعيد القيمي المذهب النفعي حين سعى (بنتام) إلى حساب القيمة حيثما تكون اللذات متجانسة فتخضع لأبعاد سبعة جمعها في أربع فئات فرعية هي فئة بعدي «الشدة» و«المدة»، وفئة بعدي «اليقين» و«القرب» وفئة بعد «الامتداد» وفئة بعدي «الخصب» و«الصفاء». أما اللذة اللامتجانسة فتقاس بميزان المال أو الدراهم، وهو أشبه بميزان الحرارة حيث تكون درجاته هي الأسعار. وسعى (جون ستورت مل) إلى تدارك نقائص هذه النظرية مؤكداً أن لا مناص من إدخال الكيفية في تقدير اللذات إلى جانب الكمية، وتفضيل اللذات النبيلة الانسانية على اللذات العامية الوضيعة.

وينبّه (لافيل) إلى واجب الاحتراز من ربط القيمة بالمنفعة بوجه الإطلاق. فقد تتعارض القيمة والمنفعة، فلا تمسي المنفعة سوى صورة مقلوبة عن القيمة إذا اتفق ان طلبت منفعة الفرد ومنفعة الجسد لذاتهما، وحملتا صاحبهما على التضحية في سبيلهما بالقيم المتجردة العليا، والتي لا تكون المنفعة سوى شرط حدوثها وأداتها.

ويتوقف (لافيل)، ببراعة، أمام صلة القيمة بمفهوم الدلالة، ويرى أن كلمة معنى أو دلالة تثير مفهوم نظام زمني هو النظام الذي ينجب فيه الحاضر المستقبل، وحيث نلفى الواقع عرضة للنفي ثم للتجاوز باسم فكرة لاتوجد إلا في الذهن، وهي فكرة يترتب علينا أن نجسدها ونحيلها واقعاً. فمفهوم الدلالة يشير، أوضح مايشير، إلى قرابة الأشياء من الفكر الذي يكتشف سببها ومسوّغها. والدلالة أشبه بنية أضحت فكرة مجمّدة. والمعنى يدل على قدرة الذكاء الممكنة على إعادة خلق الشيء ذاته، الشيء الذي لما يصبح بعد، ولكن القيمة تفترضه. والحق أننا لانستطيع أن نطبّق الرغبة أو الإرادة على شيء من الأشياء بدون أن ينفذ الذكاء إليه ويظهر مايسوّغه. ثم ان هنالك سمتين مشتركتين بين المعنى

والقيمة : السمة الأولى هي أن هذين المفهومين يرقيان بنا على حد سواء فوق الجزئي والفردي ، مادام أي شيء جزئي لايتحلى في نظر الذكاء بمعنى إلا بالنسبة إلى الكل الذي هو جزء منه ويسهم في بقائه ، ومادامت خاصة القيمة هي كذلك إخضاع الفرد لمبدأ يتجاوزه ولكنه لايكفّ عن وضعه موضع التنفيذ . أما السمة الأخرى التي يشترك فيها المعنى والقيمة فترجع إلى أننا لانستطيع تعريف أي منهما إلا بالنسبة لفاعلية تنتجهما ، وهما ينطويان على قدر سواء من جريان هذه الفاعلية في الزمان وعلى اتجاه من الماضي إلى الحاضر كاتجاه الزمان نفسه .

وبالرغم من ذلك فإن القيمة لاتختلط بالدلالة . فالمعنى أو الدلالة ينطوي على اقتراح غايات نستطيع أن نحكم على الأشياء بالاستناد إليها . وهذا الأمر يشتمل على اتجاه زماني يتيح لنا فهمها وإرادتها ، بينما تمثل القيمة في ذات ما ندركه فيها عندما نقول إننا نفهمها ونريدها ، وهذا الإدراك يجعل ذكاءنا يسوّغها ويحمل إرادتنا على الإصطلاع بها . وبذا يتضح أن المعنى يعرب عن الاتجاه الذي تضفيه القيمة على وجودنا ، وتكون القيمة هي أساس المعنى ، وليس المعنى بأساس القيمة .

مثال ذلك، إذا تساءلنا عن معنى الوجود في نظرنا ألفينا أن ليس له من معنى سوى ذاك الذي يترتب علينا أن نسبغه عليه.

فمعنى الوجود هو بنوع ما الاستعمال الذي يستطيع الفكر أن يصنعه به. ولكن الوجود ينطوي سلفاً على هذا المعنى في ذاته انطواءه على احتمال ينبغي أن نعثر عليه وأن نعتنقه. وإذ ذاك يبدو لنا الوجود على أنه ينفي المعنى؛ أو أنه، على العكس، يحققه، وذلك بحسب مانبقى غرباء عنه ونعتبره أشبه بمشهد محض، أو أن ننفذ إلى صميمه ونبلغ الاضطلاع بمسؤوليته.

٢ ــ القيمة والوجود

القيمة تفضيل، فاعلية تفضيل أو ترجيح توجد بالفعل لدى وجود صاحبها وهو الفاعل القيمي. وهذا الوجود يختلف عن معنى وجود الكائنات الفيزيائية أو الكونية المتسمة بأنها كائنات لافردية، وهي لاتتمتع إلا بالقيمة الظرفية التي تسقطها عليها كائنات عاقلة. من ذلك مثلاً أن «للنهر جميع القيم الظرفية، إيجابية أو سلبية، بالنسبة للقائد، أو المهندس الذي يريد أن يبني سداً، أو يقيم جسراً، أو بالنسبة للفلاحين الذين يسقون حقولهم، أو

يخافون الفيضان، بالنسبة للتجار أو صيادي الأسماك.. والنهر في ذاته جريان ماء يتميز بصفات معينة تماماً، صفات حيادية تستطيع الجغرافية الطبيعية تحديدها وقياس كثير منها والتعبير عن ذلك بلغة الأرقام»[1].

ويقول آخر، ان القيمة وقف على الفاعل القيمي، ومن الجائز أن نعتبر وجودها وجوداً مزدوجاً هو وجود ذات ووجود شكل.

•

إن وجود القيمة ـــ الذات هو وجود كائنات لايمكن تعيين بدئه ولانهايته، لأنه وجود خارج الزمان. مثال ذلك: الدائرية، التساوي، التباين. فهذه الذوات لاتتحقق في الزمان إلا عندما تتوافر شروط ظهورها. صحيح أن في وسعنا تمييز موجود حالي عن موجود هو بذاته ذات. فمن الممكن وصف جزيرة معينة وشرح تشكلها بأسباب جيولوجية. ولكن من الجائز أيضاً وصف حال الجزر بوجه عام، أو دراسة خصائص الدائرة عامة. وعلى هذا النحو يمكن وصف الهزلي واللطيف والشجاع والحقير وصفاً عاماً

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص٧.

مثلما يدرس المهندس الدائرة. وهذا يعني أن وجود القيمة قد يتحقق في كائنات معينة أو أوضاع مشخصة. ولكن من الممكن وصفها كما لو أنها كانت مستقلة، سواء بقيت خارج هذه الأوضاع أو لم تبق.

وغير خافٍ أن الذات تظل على الأقل في حال طبيعة ممكنة. وهذا الإمكان لايبدو ماثلاً إلا في شكل يحدّد قيمته. ان شكل المنضدة أو الكرسي هو الذي يجعل الشيء منضدةً أو كرسياً، أي أن تكون له قيمة أثاث مريح، أو مرفه، أو جميل. بيد أن شكل القيمة هو بالحري نتاج تجسدها اكثر منه قيمة بذاته. ومن شأن الأشكال، وهي قيم تتجسد، انها تجعل من المحسوس انغماس الموجودات الفردية في نوع من حقل قيمي. ذلك أنها تكشف عن الحقل القيمي أو تجعله ملحوظاً كما يكشف الدخان عن خيوط الهواء، وتكشف برادة الحديد عن الحقل المغناطيسي. غير أن فاعلية الحقل الفيزيائي فاعلية كمية. ولكن الحقل القيمي حقل استقطاب بحسب الأفضل. ومن المتعذر تعريفه، كما يقول (رويه)، بلغة الكم[1]. والشكل، من حيث هو دالّ قيم، لايقتصر

---

(١) رويه: المصدر السابق ص٢٩.

على أن يتحرك حركة قضيب ممغنط، ولا أن يسقط سقوط كتله، ولا ان يبلغ مقطعاً جانبياً هندسياً متوازياً كمقطع نهر، ولا ان ينضد على شكل طبقات أفقية تنضد السوائل ذات الكثافة المختلفة. بل ان الشكل ينتقل نحو «الأفضل» انتقال «الأحوال» المتعاقبة في مشروع لوحة تكشف عنها جملة محاولات الرّسام.

٣ ـ القيمة والتعالي

بين القيمة والوجود صلة معقدة تمكن صياغتها في منظومة مختزلة من طراز المنظومة التالية:

الفاعل ← الشكل الراهن ← القيمة أو المثل الأعلى ولكن هذا الشكل المبسّط يصبح أكثر دقة إذا نظرنا إلى هذه العلاقة القيمية من زاوية جديدة تتحدث عن المحايثة والتعالي. والحق أن القيمة، وهي تتجاوز الواقع بوجه عام، تخضع له خضوعاً غير يسير. ولكن الوجود الانساني، بالرغم من ذلك، هو وجود تعسفي يبلغ من التعسف مايحمل الانسان على السعي لتسويغه

وبجعله موضوعياً[1]. وقد أجاد (هيدجر) تعريف تعالي الوجود بقوله: «ان التعالي يدل على شيء خاص بالواقع الانساني. وعلى هذه الخاصة ألا تجعلنا نحسب أنه سلوك ممكن مثل أنواع سلوك أخرى، ولا أنه موقف يتحقق بين حين وآخر. كلا، علينا أن نفهمه بمعنى أساسي لهذا الكائن الماثل في الواقع الانساني».

ان التعالي تجاوز به يصبح الوجود ممكناً من حيث هو وجود، ولكنه أيضاً جملة القدرات على التجاوز الخاص، مثل تجاوز عائق، أو حفرة، وبصورة أعم، تجاوز الواقع لمعرفته. إنني حين أدرك شيئاً فإنني أتجاوز الشيء في العالم، وأتجاوزني. وان المعرفة ستكون أيضاً تعالي المرء على ذاته، والتعالي على المعلوم مع الخضوع للضرورة. بيد أن التعالي القيمي في الوجود إنما يتم بتجاوز المرء ذاته، وليس بتجاوز الوقائع نحو العالم. ان تجاوز شيء من الأشياء يتيح معرفته أو حتى تجاوز عائق في الفعل فإنه لايتضمن بالضرورة إلا أن الذي يتجاوز على هذا النحو الواقع يتجاوز ذاته، اللهم إلا اذا تجلى تعالي الفعل في جهد شخصي

(١) بول سيزاري: القيمة ــ ترجمة د. عادل العوا ــ (بيروت باريز) ــ ١٩٨٣ ص٧٥.

استثنائي . ولذا فإن التعالي القيمي يلازم تجاوز المرء ذاته . ومن البيّن أن هذا التعالي لايحدث في فراغ ، كما يحدث عندما يتبع التعالي نفسه في البحث عن القيمة. لقد ذهب (سارتر) إلى أن القيمة هي العوز الدائم ، وهي تعرب عن جهد الشخص الذي هو دائماً على مبعدة من ذاته ، وذلك لكي يحقق ذاته بصورة تامة في ذات .

ولكن التعالي القيمي لاينحل إلى تجاوز الذات ، وان كان يتصل بهذا التجاوز . فبحثنا عن قيمتنا الشخصية هو إخلاصنا لقيم أخرى حقوقية ، جمالية ، نظرية ، الخ . وبالرغم من ذلك فهناك قيمة شخصية لاترتبط إلا بانتصار الشخص على الفوضى. الغضب مثلاً ينتصر على الخوف ، والشجاعة تسود الغضب .

ولكن هذا الانتصار الذي ينمّ عن القيمة الشخصية يتوّج متابعة القيم المختلفة. فعندما يخلق الانسان بعض القيم الجمالية بتعاليه على ذاته شطر قيم أخرى فإنه يجاوز ذاته ، وكذلك اذا خدم أحد قيماً دينية فإنه يتعالى أيضاً على ذاته مع استمراره في خدمة قيم أخرى . ومن باب المقارنة المدرسية مقارنة الانسان من حيث تواضعه اليومي بالانسان الذي ينفصل عن ذلك ، ومثلاً الكاهن في خدمة

ديانته، والفنان في خدمة الفن، وبوجه عام الانسان في خدمة القيمة.

ومن ناحية أخرى، لايوجد إنفصام تام بين تعالي الوجود وتعالي القيمة: ان تجاوز الوجود الذي به يتعالى الواقع الانساني على الواقع شطر العالم يتجاوز العالم شطر الممكن وهو يشبه نوعاً من تجاوز يتجه شطر القيمة، بمعنى أن القيمة تقابل ممكناً ينزع إلى التحقق. ان المعرفة الصحيحة في ميدان العلم مثلاً نقتضي جهد تعالٍ به يتجاوز العالم المعلوم نحو أبنية ممكنة جديدة ويجاوز نفسه أيضاً بنفسه، ويمكن للمرء أن يتعالى على ذاته بمناسبة اكتشافات مهمة. فالتعالي القيمي يقتضي إذن تجاوز الشخص ذاته بذاته، ولكن بمناسبة تجاوز في خدمة قيم. وعندما لايتعالى الشخص على ذاته بذاته يزول التعالي الحقيقي نحو قيم أخرى.

ينتج عما سبق أن التعالي القيمي ليس سوى نوع من التعالي في الوجود. وهذا التعالي قد لايكون سوى تحليق فوق الواقع نحو الممكن، على نحو. ان تعالي الشخص بذاته على ذاته يتحلى بسمة قيمية. وقد حسب بعض الباحثين ان التعالي يوجب انقطاع المحايثة لأنه عملية اعتسافية تتجاهل ارتباط التقويم بالواقع. ويرى

(بولان) ان إبداع القيم يقتضي نفي المحايث ثم إبداع التعالي. ولكن (بول سيزاري) يرفض هذا المذهب متسائلاً: إذا وجب أحياناً نفي الكائن طبيعته ليتعالى نحو القيمة أفلا يجب في أحيان أخرى الاستناد إليها لينزع أيضاً نحو القيمة؟ أليس بصحيح أن يكون التعالي أحياناً شبه مختلط بالمحايثة في حياة هي بالرغم من ذلك متعلقة بالقيمة؟ ان على رب الأسرة في أسرته، وعلى الصانع الحرفي في مهنته أن يجهدا للعثور يومياً على قيم هي مع ذلك قيم مكتسبة من قبل: فهناك جهود تعالٍ للبقاء في محايثة متحققة من قبل. ويرجع ذلك إلى أن القيم المتحققة سابقاً قد كانت موضع أحكام قيمة يسعى المرء منذئذٍ للخضوع لها، ولكن مثل هذه الأحكام القيمية يجب أن تصحب التعالي القيمي إلى حد كبير أو صغير. وقد أراد (بولان) ان يجعل التعالي حراً كل الحرية، أو بالحري أن يجعله غير محدّد، ولذا نجده يعتبر حكم القيمة أثراً يمكن أن ينفصل عن حركة التعالي. ان الحكم قد لايبلغ إلا مساراً خالياً من الحياة، فيدع الحركة تفلت، والحركة وحدها مهمة. والحق أن حكم القيمة أشد ارتباطاً بالجهد المتطلع إلى القيمة مما حسب (بولان). ولابد من الانتباه إلى وجود نزعة ترمي إلى تحقيق القيم، وإلى ان الغايات المطلوبة من الفعل تحدّد دقة حركة التعالي نحو القيمة. ثم ان الفعل

لايحكم على القيمة بحسب النتائج الحاصلة. وان إخفاق مشروع لا يعني حكماً على مشروع بل ان تعالي الفعل لا ينبغي ان يخضع للمحايثة كما هي الحال في مجال المعرفة، بالرغم من ارتباط التعالي بالمحايثة. وبهذا الاعتبار ينبغي ألا تكون حركة التعالي بوجه عام محجوزة بإسراف بسائق التعلق بالواقعي، بالمحايث. وقد أصاب (بولان) نفسه في ملاحظته ان تعلقاً مسرفاً بالخيرات المكتسبة، ومثلاً بمؤسسات الماضي، يبقي صاحبه في المحايثة، ويعارض التعالي القيمي.

وصفوة القول، ان التعالي القيمي هو تجاوز الشخص ذاته بذاته في الفاعلية الرامية إلى تحقيق قيم مختلفة، بدون أن يستطيع التحقيق الحكم على القيمة وعلى التعالي القيمي. ومهما يكن التعالي القيمي فردياً فإنه ينزع إلى الاتصال، الاتصال بالآخر في هذا التجاوز.

٤ ــ القيمة والمطلق

ذائع في الثقافة المعاصرة قولنا أن الانسان هو الحيوان المشغول بالمطلق. وهو يبحث عنه منذ أقدم العصور، ويجده في

كل ملكة من ملكات الفكر الكبرى الثلاث. يقول (شارل لالو): «ان المطلق في نظر حياة العقل هو الدين. والمطلق في نظر حياة العاطفة هو الحب. والمطلق في الحياة الفاعلة هو الحرية»[1] !

والحق ان أول حركة يقوم بها «المتوحش» في الصيد أو في الحرب ليست ان يشحذ سهامه ويدرس قوانين حركتها، بل ان يجد التعويذة أو التعزيمة ذات القدرة المطلقة التي تجعل الأسهم مميتة. والمتدينون يؤمن كل فريق منهم بأنه وحده الفرقة الناجية. وثمة من يرى أن الأديان تعميم الميتافيزياء تعميماً جمعياً، وهذا التعميم يرقى بالحياة العاطفية الانسانية إلى المطلق، وبطريق الحب، والحب يتطلع بوجه عام إلى المطلق العاطفي تطلع الدين إلى المطلق العقلي. يقول (رويسن): «ان في أصل الحب عاطفة بالمطلق: مطلق النوع، لأن المرء يحسب أنه وحده يشعر بالحب الحقيقي؛ ومطلق الدرجة، لأنه منح الذات منحاً كلياً لايتضمن الأكثر أو الأقل؛ ومطلق الديمومة، لأن المرء لايتخيل إمكان التوقف عن الحب؛ ومطلق الموضوع، لأننا نحب كائناً وحيداً نهبه قيمة تسمو على المقارنة».

(١) شارل لالو: الفن والأخلاق ــ ترجمة د. عادل العوا دمشق ١٩٦٥ ص١١٣.

أما المطلق في نطاق الفاعلية فهو الحرية. ومن شأن الانسان العادي أنه لايعرف ما هي حريته، بل ولايعرف ما لايمكن أن يكون. إنه لايعرف عن حريته سوى أمر واحد، هو أنها مطلقة. إنها جواز مطلق، أو فعل بلا سبب. وعلى الرغم من تكذيب الواقع تلك الأمنية، فإن وضع القيمة فوق مستوى المناقشة يمثل امارة المطلق، كل مطلق.

وعلى هذا فإن المسعى القيمي المؤمن بالمطلق يرقى بالفكر الديني فوق العقل وفوق التجربة، ويجهد بالحب لتجاوز الاثرة والرتابة، ويحسب أنه بالحرية يبعد تخوم الحتمية، تخوم الضرورة الطبيعية، أو على الأقل تخوم القانون الآلي. ولكن سلطة المطلق القاهرة في الظاهر إنما تنمّ عن ضعفه الأصيل. أليس المطلق عملاقاً بقدمين ضعيفتين، وهو في ذاته أهل للمناقشة السرمدية مادام من المتعذر ان نبرهن عليه، ونضبطه، وهو بالتعريف يجاوز الحوادث وضوابط الزمان والمكان والعلية ؟ وفي وسع الفكر الانتقادي البصير أن يرى الإلزام المطلق محالاً في نظر الباحث المنطقي، ويراه تعذر حقيقة جلي لدى العالِم النفسي، ويراه راسباً في رأي العالِم الاجتماعي. ويبقى الشعور بأن القيمة المطلقة هي

صدى مثل أعلى يحاول إنجاب الاقتناع بالعقل، والأمنية في نشاط الحساسية، أو انه حافز عمل يتجلى في إهاب إرادة.

٥ ــ القيمة والسوي

بين القيمة باعتبارها مطلقاً، وبين القيمة المتحققة في الواقع فاعليـة ينهض مفهـوم المعيـار السوي فيها بدور أساسي، دور الانموذج المقترح تحقيقه بحسب قواعد معينة دقيقة.

ان للسوي، بوجه عام، قيمة إيجابية في مجالات شتى. من ذلك ان قيمة السوي اقتصادية كأن يكون قدّ الانسان معتدلاً من أجل اللباس، ومن شأن التشوه الجسدي أن يجعل الحياة أكثر عسراً إلا في حالات استثنائية نادرة. ومن النافع إدخال الاعتبار المعياري في القيم العملية. وقد يدل المعيار السوي على معنى إصطلاحي أو معنى الوسطي. نقول: من المؤسف مثلاً ألا يكون البعد السوي المعياري بين قضيبي السكك الحديدية في أوربة الغربية أكبر مما هو عليه. أو نقول: لاشيء من القيمة يلزم ان

يموت المرء في السنة الستين من عمره، بل من الخير على العكس السعي لإطالة وسطي الحياة الانسانية[1].

لقد عرّف (ارسطو) الفضائل الشعبية بأنها حد وسط بين طرفين مرذولين، ولكنه استثنى الفضائل الفلسفية من وصمة الغلو. ومن الجلي أن المسرِف يبذّر المال، والبخيل يختزنه، ويتدبر الانسان الفاضل أمره بحسب موقف وسطي سليم. ولكن قيمة السوي ــ الوسطي أبعد من أن تمثل دائماً القيمة الأخلاقية المرموقة. ان إنساناً بريئاً من الاثرة بصورة لاسوية يهدد حياته بالخطر وان كان ذلك غاية السمو من الناحية الأخلاقية.

ويبقى من الثابت أن مفهوم السوي يلازم فاعلية التنظيم القيمي الإرادي. فمن الجائز، والواجب، ان يحدّد العلم بصورة منهجية أنماطاً سوية في مجالاته كلها، ويعتبر الإنحراف عن أي نمط سوي بمثابة استثناء، ويكون هذا الإنحراف في نطاق الكائنات الحية مسخاً. وقد اكثر العلماء المعاصرون، ومنهم علماء الاجتماع، كما ذكرنا، من استخدام الإحصاءات لاستخلاص متوسطات

(١) رويه: المصدر السابق ص١٨.

تحدّد النمط الاجتماعي السوي في شروط معطاة: ولكنها متوسطات نسبية تماماً، وهي في حال تطور دائم. وعلى هذا المنوال ينسج علماء الصحة في دراسة مرض، وتعميم علاج، أو وصف حمية، أو تبيان مدى إسراف في طعام أو في منبّه ألفه مزاج قومي، أو طبقة من الطبقات الاجتماعية.

يقول (شارل لالو): «ان النمط السوي لا يحظى بقيمة عالية جداً، ولكنه يتمتع بالقيمة فعلاً. أجل، ليس كل كائن سوياً، فهذا الفرد يقترب من المتوسط الصحيح، أو يحقق هذا المتوسط في نقطة، ويقصر عنه في نقطة أخرى»[1]. وفي مجال الذكاء تتألف القيمة السوية من حقيقة نسبية، وعلى العالِم النزيه أن يكتفي بها إذا شاء ألا يسقط في هاوية العدمية الفكرية. بل ان حوادثنا كلها، وقوانيننا العلمية جميعاً، ليست سوى تقريبات. وإذا رغبنا بمزيد مسرف من الدقة تعذر علينا معرفة مانعرف. إننا لانعرف صخرة معرفة جيدة إلا بالفحص المجهري. ولكن الجغرافي الذي يود أن يدرس سلسلة جبلية بالمجهر يكون عالماً غير سوي، وهو يعلن إفلاس العلم بطريق المنافاة.

(١) شارل لالو: المصدر المذكور ص١٢٦.

والحق ان القيمة السوية تشكل الدرجة الأولى من الفاعلية القيمية. فليس للمتوسط الذي يعينه الاحصائيون أية خاصة سرية بذاته، ولايليق بنا أن نتخذه وسواساً. إنما المتوسط هو إحدى الإشارات الأسهل التي تتيح كشف ماليس باستثناء عابر، بل على العكس، مايمكن تعميمه في الزمان والمكان. وان الاحصائيين يطلبون من خلال المتوسط السطحي افتراض، أو بلوغ، ما كان القدامى يسمونه ذات الأشياء، ومايسميه المحدثون قوانينها[1].

القيمة السوية تقابل مايخالفها. وهذا التقابل إما أن يكون فوق المتوسط ويمكننا أن ندعوه المثل الأعلى، أو يكون دون المتوسط ونسميه اللاسوي أو المرضي. ومن العسير تعريف مفهوم المثل الأعلى أو القيمة المثلى تعريفاً علمياً، وذلك للحفاظ على مرونته المتحركة وغناه بالامكانات. وفي وسعنا ان نقول ان المثل الأعلى يوجد فوق السوي كما توجد الحياة الشديدة فوق الصحة، أو كما يوجد البطل أو الانسان الأعلى فوق الرجل العادي. ان الجهد والمجازفة يجاوزان السكون والأمن. وفيما وراء الحادث الراهن، والحاضر الجامد، يوجد الحق الأعلى، والجائز، والمستقبل،

---

(١) شارل لالو: المصدر المذكور ص١٢٧.

والتقدم. ويرى (لالو) ان القيمة المثلى ابتكار خيالي متنوع. فهو في مجال القيم يؤدي دور الفرضية في كل فكر أجيدت قيادته، كما يؤدي دور المباداهة الفردية في كل حياة جمعية، ودور الارتكاس الشخصي في كل تأثير ينجم عن الوسط، ودور الوثبة المبدعة في كل تطور[1].

بيد أن المثل القيمي الأعلى يظل واهياً، كالحلم، ما لم تؤيده كفالة تضمن قيمته. فقد يكون صاحب الحدس القيمي الأمثل فناناً عبقرياً، أو فاشلاً، أو مجنوناً. «ان الفيلسوف الذي يثق بإسراف في حقيقته المطلقة الخارقة للطبيعة قد يكون من أمثال (سبينوزا) أو يكون صاحب رؤى ووسواس يؤول أمره إلى تشخيص الأمراض العقلية. وفي منزلة بين المنزلتين يمكن وضع الوعظ الذي جاء به (اوغست كونت) في قوله بديانة الانسانية، وان ألحف تلميذه (ليتره) على عزوه إلى مرحلة مرضية من مراحل حياته».

وينبّه (لالو) إلى شكل آخر من أشكال مراقبة القيمة المثلى وذلك باعتباره المثل الأعلى انه النمط السوي القادم للواقع الراهن. يقول: اننا نسمي مثلاً أعلى بالنسبة إلينا ما ستطلق عليه مرحلة

---

(١) المصدر السابق ص١٢٩.

أعلى من التطور اسم السوي عندنا . وان اقتراح هذا المثل الأعلى على أنه آمر حي ليس سوى اقتراح فرضية حول تقدم البشرية ، وإعداد تطور ، أو تيسير تطورٍ ما نعتقده سوياً في المنحى الذي نعتقد أنه جائز ، بل وضروري . وعندما لايتصل الأمر بالمستقبل فإنه يتصل بتسلسل في مستويات الحياة ، أو في طبقات المجتمع . ان المثل الأعلى في أساليب البرجوازيين أو «الأغنياء الجدد» إنما يمثل في جملة الأساليب التي ليست سوية إلا في ارستقراطية هي أكثر تقدماً ، وأعرق ثراءً .

وتبقى ضمانة المستقبل خير ما يضمن القيمة المثالية . فمادامت القيمة فكرة في الذهن ، وبدون واقع موضوعي ، فإن قيمتها لاتزيد عن قيمة هذا الفكر ذاته . ويجب ان يتناولها الشك كما يجب التساؤل في حال نصف ـــ اليقظة عما اذا لم تكن مثل هذه الحال الشعورية إدراكاً خارجياً راهناً أو مجرد حلم أو هلوسة . لقد كان إسعاف الأطفال اللقطاء وعون الشيوخ مايزال في القرن السابع عشر مثلاً أعلى اختيارياً . وقد أصبح وظيفة عامة سوية كلية منذ أن اعتبره المجتمع حقاً صريحاً للأفراد في وسعهم المطالبة به . وهو يقابل الزاماً جمعياً مؤيداً بجزاء[1] .

(١) المصدر السابق ص١٣٣ .

٦ ـــ القيمة والتركيب

في وسع الباحث في عالم الحياة أن يفترض وجود غريزة ذات غائية تقبع وراء كل عمل مشخص، وتكون هذه الغريزة بغائيتها بمثابة قيمة بالاضافة إلى الكائن الذي يحقق ذاك العمل. فالدفاع عن الخلية يشكل قيمة غريزية لدى النحلة. ويتميز الانسان الواعي بأن لديه مايعادل الغريزة ماثلاً في عمل إرادي أو شعوري. وهذا العمل يعيد تأليف فعل مشخص بعناصر متفرقة لاقيمة لكل عنصر منها، أو على الأقل لاقيمة له من النوع نفسه، ولكن لجملة هذه العناصر، أو لتركيبها، خاصة أساسية هي خاصة احتياز هذه القيمة على وجه الدقة والتحديد.

وبعبارة أخرى، ان القيمة تركيب قوامه عناصر ليست لها بذاتها قيمة، أي عناصر لاقيمة لها على الأقل من النوع ذاته: ان القيم الأخلاقية تركّب معطيات حيادية أخلاقياً؛ والقيم العلمية أو المنطقية هي تفاعل عوامل حيادية منطقياً أو سابقة لمرحلة العلم؛ والقيم الجمالية تنشأ من عناصر حيادية جمالياً. وفي كل تركيب يسود عنصر يطبع الجملة بطابعه، ويحدّد بذلك شكل القيمة أو هويتها.

ان قانون الجاذبية العامة مثلاً يتألف، أول مايتألف، من جملة مشاهدات فلكية تنحل آخر الأمر إلى إحساسات، أي إلى شعورنا ببعض التغير الفيزيائي والكيميائي في «جبلّة» شبكيتنا وفي المراكز الضوئية الدماغية. إنه وعينا بارتكاساتنا المختلفة على هذا التغير الذي نجهله، بل والذي لانستطيع معرفته، كما هي حال التهيج الفيزيائي الذي تفترض محاكاتنا بصورة سوية أن له موضوعاً خارجياً: ومثلاً تموج الاثير. وقد صرّح (هنري بوانكاريه) بأن «تقارب عدد من الشهادات الذاتية هو الذي نسميه موضوعية». ويتمّ ذلك بتفاعل المعطيات الحسية أو الذاتية الخالصة مع معطيات تعسفية خالصة هي الفرضيات، أو الأفكار الموجهة، أو المواصفات على اختلاف أنواعها. ونحن نلفاها مضمَرة في جميع أشكالها بآن واحد في أبسط صيغ الكتل والمسافات. مثلاً: موضوعات الرياضيات، نظريات الميكانيك، رمزية علماء الطبيعة، يضاف إلى ذلك ثقتنا بنزاهة أسلافنا العلمية، فنكفّ بها عن المناقشة، ولا نكرر أبداً طائفة كبرى من المشاهدات الفلكية التي يرتبط كثير منها بالماضي ارتباطاً يجعل من المحال تحقيقها أو تجديدها. وعلى هذا فإننا نمتح حقائق علومنا الموضوعية والضرورية من تركيب الحوادث الذاتية مع الافتراضات التعسفية، وليس

للمواضعة ولا للفردية ولا للشك قيمة علمية، وإنما يتحلى تركيبها بالقيمة العلمية في الواقع، ولايمكن أن يتصف أي عنصر من عناصرها بأنه منطقي أو لامنطقي، بل انه حيادي منطقياً، وان جملتها هي التي تخلق كل يوم العلم والمنطق.

ونحن واجدون مثل هذا التركيب «المبدع» في مجالات القيم الجمالية والأخلاقية. ان القيم الفنية والجمالية لقوس بيضوي مثلاً تتألف من حوادث بصرية مادامت حواسنا الجمالية هي بالدرجة الأولى النظر وكذلك السمع. ومن البيّن ان الخواص الهندسية أو الفيزيائية للمنحنيات المتقاطعة بزوايا حادة أو منفرجة إنما هي حوادث حيادية لاتتحلى بقيمة جمالية بذاتها، وغاية ما في الأمر أنها موائمة أو منافية. ولكننا لانستطيع أن نقول عنها أنها جميلة أو قبيحة، إلا بعد حدوث تركيب يضمّ عدداً كبيراً من الشروط الفردية والجمعية، الفيزيولوجية أو التاريخية. وهذا التركيب يؤدي خلال التطور الانساني إلى حدوث لحظة القوس المكسور. ومن المستبعد أن يكون هذا القوس جميلاً في نظر الناس جميعاً، في جميع العصور وجميع الأصقاع.

وعلى الرغم من اعتقاد أكثر من باحث ان القيمة الأخلاقية

هي حدس بسيط معصوم لايتجزأ لشعور عفوي، أو غريزة، أو حس خاص، أو آمر قطعي من أوامر العقل العملي المحض، فإن (شارل لالو) يردّ هذا الاعتقاد، ويؤكد أن الحس الأخلاقي ذاته هو من أشد أحوالنا الانفعالية تعقداً. «انه الحصيلة الأخلاقية لطائفة من العوامل الحيادية أخلاقياً: تعاليم المنطق، أو حفظ الصحة، أو الاقتصاد السياسي والمنزلي»، حوادث طبيعية كالتغذية، والتقاليد على اختلاف أنواعها، بل فرضيات حول الخارق للطبيعة، كالأديان... وهذه المعطيات كلها تؤثر من قريب أو بعيد في أبسط آمر أخلاقي، وهي تتبادل التأثير والتأثر، وان جملتها هي التي تؤلف مايسمى بالوجدان الأخلاقي: حدس مبهم صورته هي الالزام، ولا يبدو آمره بسيطاً إلا لشدة تعقده الأقصى: «إنها بساطة نهائية، بساطة ختام، بالتركيب، وهي تعقد منطلق يكشف عنه التحليل دوماً»[1].

ويمضي (لالو) في هذه النظرية التركيبية إلى الاعتقاد بأن القيم «الأصيلة» في الحياة الانسانية، ولتكن قيم المنطق والجمال والأخلاق، تتفاعل هي ذاتها في تركيب يبذها ويسمو عليها، وهو

---

(١) المصدر السابق ص١٤٩.

يسميه التخلق الأعلى، أو اللحظة الميتافيزيائية لجميع القيم. يقول: «ينشأ عن تركيب الحقيقة والجمال والصلاح قيمة جديدة هي أكثر من القيم الثلاث الأخرى، وأسمى، من غير أن تنحل إلى أية قيمة من القيم التي تركبها، وهي تضمها كما تضمّ عناصر تقيم بينها تركيباً عقلياً،... ومن شأن هذه القيمة العليا أنها تضم جميع قوى الحياة بآن واحد، من غير أن تطرد إحداها، وانها تنزل كل قيمة منها منزلة متسقة مع الكل، ونحن نتطوع، لفقدان كلمة أكثر سداداً، فنطلق عليها اسم التخلق الأعلى، على الرغم من أن هذا التخلق ليس تخلقاً اكثر منه جمالاً أو حقيقة. إنما التخلق الأعلى هو ذلك كله معاً... وبينما يخضع التخلق الضيق لذاته العلم أو الفن ابتغاء حبسهما أو حذفهما، أو ليقلّل من شأوهما على الأقل، فإن التخلق الأوسع، الأعلى، يخضعهما لذاته أيضاً، ولكنه يتوخى أن يمنحهما الحرية والتأييد»[1] !

٧ ــ القيمة والتكامل

عني (شارل لالو) بإبراز الجانب المبدع أو المميز في تركيب

---

(١) المصدر السابق ص١٥٥.

القيمة من عناصر حيادية قيمياً، وفي تركيب القيم الأُصيلة داخل مااسماه التخلق الأعلى. ولكنه لم يبرز ما عني به (ريمون رويه) في وصفه خاصة قيمية تعرف بالتكاملية.

وقد فطن علماء الاقتصاد، أول من فطن، لهذه الخاصة، ووجدوا أن «الخيرات» تتكامل عندما يترتب ان يقرن بعضها ببعض في الزمان أو المكان بحسب نسبة معينة كيما ترضي حاجة معينة أو تحقق انتاجاً معيناً: السكر والفاكهة لصنع المربى، وفلذات الحديد والفحم من أجل الصناعة الثقيلة، الخ. بيد أن التكاملية القيمية تمتد إلى مجالات القيم كلها، وحين تتكامل قيم معينة، على نحو معين، يتحقق نمط محدّد، بحسب معيار صحيح، ويسمى هذا التحقق كالاً يشير إلى إنجاز قيمة معينة إنجازاً تاماً. ومن الجلي أن الاقتصاديين يربطون تكاملية الخيرات بالحاجة الانسانية. «فليس السكر ضرورياً عند توافر كمية كبيرة من الفاكهة إلا لأننا نرغب في صنع مربيات.

فإذا نظرنا إلى تفاعل العناصر بغية تركيب قيمي أمكننا القول بأن هذه العناصر يطلب بعضها بعضاً نشداناً لتحقق غاية مرموقة. إن في الطبيعة تكامليات جلية: قيمة الذكر حيال الأنثى،

والملكة بالنسبة للعاملات في الخلية، والحشرات بالاضافة إلى تكاثر النباتات لنقل غبار الطلع، وقيمة الأعضاء والأجهزة بعضها بالنسبة لبعض داخل العضوية. وفي المجتمع تكامليات لازبة: ان رجل الأعمال يبحث عن أمين سر أمثل، أو مدير أعمال ماهر، وهو يضمر في الحالين مطلب العثور على تحقق غاية هي بذاتها نمط محدّد السمات المتكاملة. وماخاصة التكاملية إلا نفي اللامبالاة، وعضد القيمة. فإذا وُجد شيئان لايبالي أحدهما بالآخر إطلاقاً فليس لأحدهما أية قيمة بالنسبة لصاحبه. أما إذا وجدت جاذبية، أو قرابة، أو استجابة، أو اعتبر أحدهما الآخر بمعنى من المعاني، أمكن ظهور القيمة أمام أحدهما، أو أمام الاثنين معاً.

إن فصم اللامبالاة بدء النشاط القيمي كما ذكرنا. وهذا النشاط فعل يدخل في مفهوم التكاملية دخول جاذبية حركية أو قوة. يقول (رويه): «الواقع أن بين حقل القيم وحقل القوة أوجه شبه كثيرة على الرغم من اختلاف الحقلين اختلافاً كبيراً. فسواء كانت النتيجة الحركية مباشرة أو غير مباشرة، فإن القوة تظهر حيثما تظهر القيمة. ان الحيوان الجائع ينقضّ على الطعام. والبشر ينقضّون حيثما تكتشف فلذات الذهب. ولا تجذب اللذة والجمال

والثروة حينما تكون في حال خيرات جاهزة يمكن الاستيلاء عليها بيسر وحسب، وإنما تجذب كذلك عندما تكون في حال مثل أعلى ينبغي نواله»[1].

ان الفاعل القيمي يحصر نشاطه في تكامل فعله والغاية المرموقة. فهو يشعر عند انكبابه على تحقيق قيمة مثالية مطلوبة ان عمله مصحوب باشتداد حركي، وان هذا الاشتداد يتكشف لدى ظهور عائق داخلي أو خارجي يحول بينه وبين مبتغاه. «ففي وسع المراقب أن يشاهد حركة القيمة اذا حاول أن يقيم عائقاً في وجه من يقوم بعمله. وإذ ذاك يتعرض هذا المراقب الخارجي إلى أن يشعر، على حسابه، بالفاعل من حيث أنه قوة بالمعنى العادي لهذه الكلمة. وليس من الممكن، دونما خطر، إكراه حيوان يجري وراء غريزته، أو قسر انسان عاشق، سواء كان الفاعل يفعل بالغريزة أو بالذكاء، شأن مجازفة الانسان الذي يجلس في منحى سقوط جسم كبير في المكان»[2].

صحيح ان الضرورة الطبيعية تختلف عن الضرورة القيمية

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص٤٤.

(٢) المصدر السابق ص٤٥.

اختلاف الاندفاع الغريزي عن الخضوع الحر لجاذبية القيمة. ولكن الأسباب الطبيعية تظل أسباباً عمياء تباين أسباب النشاط القيمي الذي يخالف في كثير من الأحوال دوافع الغريزة ويطلب تكامل فاعلية حرة متطلعة إلى مثل أعلى.

٨ ــ قطبية القيمة

الفاعلية القيمية حركة يمكن ربطها بنوع من خاصة جدلية تجعل نوسانها إمكاناً ينتقل، بل يقفز، من حد إلى حد آخر هو طباقه أو ضده أو نفيه. وان تعارض الصفات القيمية منطلق التساؤل عن مفهوم قطبية القيمة، وهذا التعارض يتجلى في «ازواج قيمية» مألوفة مثل قولنا: النافع ــ والضار، الحقيقي ــ والزائف، الجميل ــ والقبيح، الخير ــ والشر الخ. ويبدو أن هذا التعارض أو الاستقطاب لاينفصل عن القيمة مادام ينمّ عن اتصاف الوجود بإبهام يحمل الفاعل القيمي على النهوض باختيار جانب ورفض الجانب الآخر، اختيار (مع) أو (ضد).

وقد نترجم هذه الخاصة بقولنا ان للقيمة قطبين، أحدهما ايجابي، والآخر سلبي، ويود الباحث القيمي لو أنه يعزف عن

التساؤل عن القيمة السلبية، وهل هي قيمة حقاً. وقد ذهب (رويه) إلى القول بأن من الجائز في كثير من الأحيان ان نصف القيم السلبية مثل: الزائف، الوخيم، القبيح، الشرير، الظالم، الدنىء، اللامجدي، الخ بأنها «مزيج»، أو بالأحرى «خليط» يتألف من الشكل الذي تنزع القيمة إلى ارتدائه، ومن الشكل عينه بعد هدمه، وعند رجوعه إلى مادته. فهذه القيم السلبية تدخل اللاشكل في الشكل، وتقحم الميت في الحي. وكما ينشأ التشوه العضوي والانحراف المسيخ في الأعضاء من تنظيم ناقص يُبقي داخل الشكل على آثار مايبذل هو نفسه من جهد لمقاومة عامل التشوه، فإن القيم السلبية تنبثق كذلك من تفاعل هجين بين الشكل واللاشكل الذي يقابله. ولو أن القيم السلبية غياب القيم وحسب لما عنيت بها نظرية القيم اطلاقاً[1].

وعلى الرغم من ذلك فإن من الملاحظ ان عبارة قيم سلبية تنطوي على أننا نعزو إلى النفي نوعاً من وجود موضوعي. ولذا يقترح (لافيل)[2] استخدام عبارة نفي القيمة، أو عبارة القيم المنفية

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص٣٣.

(٢) لافيل: المصدر المذكور ج ١ ص٢٣٣.

لإبراز الفعل الايجابي الذي ينفيها. ومن الملاحظ كذلك ان في كل زوج من أزواج التعارض القيمي حداً يتميز عن ضده ويحظى بامتياز جلي. مثال ذلك: ان الحقيقي هو الحد الأول الذي يُعرف الزائف بالنسبة إليه من حيث أنه عوز أو فقدان، بالرغم من أننا نستطيع القول بأن الزائف هو الذي يجعلنا نعي وجود الحقيقي، ويشعرنا بأن الحقيقي قيمة هي عرضة للخطر على الدوام. وهذا هو مانشاهده أيضاً في سائر ازواج التعارض القيمي حيث يسبق الحد الايجابي الحد الآخر الذي ينفيه، ولكن الحد الآخر هو الذي يكتشف الحد الأول، وهو لايكتشف من حيث عوزه وحسب، بل لأنه إرادة هذا العوز، على نحو أن كل نفي يرتدي نوعاً من إيجابية في الوعي ذاته، كما يتضح ذلك في الخطأ الذي ليس هو الحقيقة الغائبة، بل هو تأكيد حقيقة مضادة تحل محلها، والتي يبدو ان الجهل خير منها في الغالب.

وقد نحسب أن الخير والشر، شأنهما شأن الحار والبارد، يرتبطان بسلسلة من درجات تنفصل بحدٍ قد يكون بمنزلة صفر القيمة، أي نوع من رجوع الى اللامبالاة. ولكن فكرة هذا الفصم بحدٍ بين طرفي السلّم، احدهما إيجابي والآخر سلبي، فكرة

لايكون لها معنى إلا بإقحام الكم، مثلما نفعل في ميزان الحرارة. وعلى العكس، ان لتعارض قطبي القيمة صفة كيفية بالدرجة الأولى. وهي لاتنطوي على سلّم متصل اتصال درجات الحرارة، بل على انفصام وتبدل معنى كما في حال الاحساس بالحار وبالبارد، على نحو ان كل ضد ينفي ضده بدل إعرابه عن زيادة أو نقص، وهذا أمر سدى.

والجدير بالذكر انه لاتوجد لامبالاة قيمية، بل نوع من عمى قيمي في حقل يمكن ان يضيق أو يتسع تبع إرهاف الشعور الذي قد يكون كبيراً أو صغيراً. وعلى هذا فإن النشاط القيمي للفاعل القيمي يُعرّف دوماً بأنه إما صعود أو هبوط من قطب قيمة إلى ضده. وان كل فارق درجة في الخير أو في الشر يخلق خيراً نسبياً أو شراً نسبياً لأنه لايوجد أي تقهقر إلا وهو شر، ولاتقدم إلا وهو خير. وينجم عن أننا ننظر تارة إلى اتصال الاتجاه، وتارة إلى عكس المنحى، فنجد أن فكرة درجات القيمة تنفصل على مايبدو عن فكرة قطبي القيمة.

وضع (برنتانو) بديهيات حذا فيها حذو قاعدة الاشارات الجبرية فقال:

ان وجود قيمة إيجابية هو قيمة إيجابية

ان عدم وجود قيمة إيجابية هو قيمة سلبية

ان وجود قيمة سلبية هو قيمة سلبية

ان عدم وجود قيمة سلبية هو قيمة إيجابية

ولكن (رويه) ينبّه إلى تفاهة هذه المحاولة التي تغفل اتصاف القيم السلبية بصفة التعقيد. فعدم وجود قيمة إيجابية ليس شراً: أي شر مثلاً في ألا توجد في مكتبي لوحة رائعة مثل لوحة (رامبرانت) المسماة «بيتسابه في الحمام»؟ وان عدم وجود قيمة سلبية ليس خيراً: إنني لم أفكر في ان أحمد (السماء) على كل حال لعدم إصابتي بالحمى الصفراء التي تصيب سكان (الجبال الصخرية) قبل ان اقرأ شيئاً عن هذا الموضوع. فليس لهذه البديهيات معنى إلا اذا دلّ عدم الوجود على وجود قد فُقد أو فسد. ان القيم السلبية لاتمثل عدداً جبرياً، ولا جدوى أعداد جبرية، بل انها مركب تُفقد فيه القيم، أو تفقد فيه قيم من مستوى معين فقداناً طارئاً مع وجود قيم إيجابية فيه. ان هذه القيم السلبية هي دائماً اختلاط.

•

لنلقِ نظرة على قطبية اللذة ــ والألم. فقد يبدو ان

تعارضهما هو أصل كل فارق بين القيم. بيد أن الألم ليس إيجابياً بأقل من إيجابية اللذة، بالرغم من أنه يدخل نوعاً من العائق في الحياة التي تزدهر باللذة فيما يبدو. وعلى هذا النحو فإن من الطبيعي ان يحب المرء اللذة ويكره الألم على نحو ان الشعور لايكفّ في البحث عن اللذة واجتناب الألم. وهاتان الحالتان تفرضان ذاتهما علينا، بالرغم منا: ومن المتعذر التملص من تأثيرهما. ولعلنا نستطيع القول، بنتيجة ذلك، ان اللذة والألم يكشفان النقاب لنا عن قطبي القيمة، وانهما، بالرغم من اتصالهما بوجودنا الشخصي وحده، فإنهما يظهران لنا ان في الأشياء ذاتها جاذبية تشدنا إليها.

ورب قائل يرى ان اللذة والألم لايمكن ان ننظر إليهما بوصفهما القيمي إلا على مستويات الشعور الدنيا، وهذا الشعور يود أن يفلت من ربقتهما كلما ازداد رقياً: وعلى هذا المنوال قد يتفق ان الارادة عندما تشتد وتقوى ترفض اعتبار اللذة خيراً، والألم شراً. ولكن ذلك ظاهر وحسب. فاللذة والألم قد يعرض لهما ان يتغير أحدهما مقابل الآخر، أو ان يتبادلا المعنى، أو أن يأتلف أحدهما مع الآخر على نحو جد رهيف فيصبح أحدهما شرط وجود الآخر. وقد نجم عن أننا نجد تعارضهما في جميع أحوال نمو الشعور ان

استطاع أنصار المذهب الاختباري القول بإرجاع القيم كلها إلى القيم الانفعالية مثلما يرجعون معرفة الواقع إلى الادراك .

ويناقش (لافيل) هذا المذهب ويردّه ويرى ان الناس جميعاً يعرفون ان اللذة والألم ليسا قيمتين بل هما إشارتان قيميتان : وهذا هو سبب خطأ المذهب الاختباري لأن هاتين الاشارتين قد تكونان خادعتين . والأمر غير الأمر في مجال فاعلية تحدّد ذاتها تبع أسباب ، فنجد أنها تخلق القيمة وتسوّغها في آن واحد . والحق ان مثل هذه الفاعلية تقصر عن بلوغ القيمة حينما تبدأ الطبيعة بغوايتها أو إغرائها . ولاريب في ان ذلك نوع من المتناوبة التي تتيح للفكر إمكان الفعل أو الامتناع عن الفعل، إمكان تجاوز الطبيعة أو الرضوخ لها . فالفكر يجد نفسه إذ ذاك أمام (نعم) أو (كلا) . وهو إما ان ينقذ استقلاله أو ان يتنازل بالرضوخ . وهذا الفعل ينبوع جميع القيم ، وهو يوجد في كل قيمة . ولكن ذلك لايكفي : لأن في وسع الفكر كذلك ان يقلب الآية ، ويوجّه قدرته ضد القيمة ذاتها . وعندئذٍ تبدو القيم التي نعتبرها سلبية وهي تبدو آنذاك وحسب . ولكن الإرادة اذا احجمت عن الإقلاع عن ذاتها اتخذت القيمة الايجابية موضوعاً لها ، وهي تتخذ هذا الموضوع إما

لهدمه أو لتشويهه : ذلك ان القيمة ليست قيمة إلا لأن من الممكن نفيها ومقاومتها . ومردّ هذه النتيجة هو ان القيمة إن كانت على الدوام فيما وراء الارادة الباحثة عنها ، امتنع كلامنا على «قيمة سلبية» إلا من أجل تعريف موقف إرادة لاتعمل ، حيثما تتدخل القيمة ، إلا من أجل رفض القيمة أو افسادها .

الفصل السادس

القيمة والقيم

١ ــ تجربة القيمة

ليس التساؤل عن وحدة القيمة أو تعددها إلا صدى التساؤل الفلسفي عن وحدة الوجود أو تعدده. وغير خافٍ ان الفكر الانساني يميل إلى الاتجاه شطر الوحدة دوماً، بينما تميل التجربة إلى الكثرة والتنوع. ومن الجائز أن نقول أن التنوع مضمَر في معنى التفضيل ذاته، وهو قوام القيمة، لأننا بدون التعدد والكثرة لانستطيع مقارنة إمكانات القيمة، أو أبعادها، أعني أنواع

القيم بعضها ببعض ولانتمكن من نضدها حتى نتبين مانرجح منها على سواه . غير أن وحدة القيمة هي وحدة حقيقية تتجلى من وراء تعدد القيم لأنها تنعكس فيها ، وهي شرط إمكان وجود القيم ، وإذ ذاك يكون تعدد القيم سبيلاً لتحقق القيمة بالذات ، القيمة الواحدة الجوهر .

وبقول آخر ، ان وحدة القيمة ليست وحدة مفارقة ، وان تعددها لا يعني نفي القيمة ، بل انه يمثل تجليها أو تجسدها . وبذا يكون تعدد القيم أشبه بأشكال شتى ، أو جوانب معينة ، أو طرزاً من طرز القيمة ، وان كان كل شكل من هذه الأشكال ينمّ عن سمة وحيدة ، عن بعد واحد ، من سمات القيمة أو أبعادها ، وتكون كل قيمة خاصة مطلقة في نوعها ، وتكون القيم أو أشكال القيمة مشاركة في مطلق القيمة الواحدة .

وينجم عن ذلك أن بين القيم المتعددة تكافلاً يجعلنا لانريد قيمة بدون أن نريد سائر القيم في الوقت ذاته . ومن الخطل أن نقول بقدرة أي انسان على أن يختار قيمة خاصة به من لائحة قيم معينة وينفي سائر القيم ، وذلك لأنه لايستطيع أن يكتشف قيمة ويريدها إلا حيثما تبدو له متكافلة مع سائر القيم . وبالمقابل، فإن أحداً

لا يستطيع التطلع إلى نقاء قيمة واحدة بدون أن يعرب في الوقت ذاته عن وحدة تلك القيمة من حيث تجليها في قيم خاصة أو أشكال تحتل مكانها في الواقع المشخص. وهذه العلاقة بين القيمة بوجه عام ــ القيمة بالذات ــ وبين القيم المتعددة ــ أو وجوه تلك القيمة بالذات ــ تحملنا على اعتبار القيم المتعددة تطبيقاً للقيمة بالذات. والحق أننا نجد عبر القيم الخاصة، أو المتعددة، السمات المميزة المشتركة بينها، وهي سمات القيمة بوجه عام، القيمة بالذات. فلهذه القيمة بالذات وجود لاينقسم، ولكنه لايتجلى إلا في قيم متعددة شأنها شأن الكائن الذي لايتجلى إلا في كائنات.

فكيف تجري صلة القيمة بالقيم في واقع التجربة الانسانية ؟

إننا إذ ننشد الدقة وننطلق من واقع الوجود القيمي ندرك أول ماندرك كثرة من القيم تطرح على الفكر مشكلة إرجاعها إلى الوحدة، أو انبثاقها عنها. وهذه الكثرة القيمية تتراءى لنا، بادىء ذي بدء، من حيث تنوع تسمياتها: هناك الخير، والحق، والجمال، والنافع، والمقدس، الخ. وهي إذ تبدو لنا في الواقع

لاتبدو في حلة خالصة محضة، بل في صلات متداخلة ومتشابكة. واذا أنعمنا النظر في منطلق النشاط القيمي ألفيناه يلبس أول مايلبس ثوب اللاتمايز واللاتجزئة. وهذا الإدراك الأول يمس الوعي في اهاب التباس يشعرنا بوجود ترجيح أو تفضيل لايزيد عن اثارة معنى «ان للأشياء قيمة وحسب»، من قبل ان يتكشف هذا الشعور عن شعور بقيم الصالح أو الجميل أو النافع...

ان القيمة تبدو لنا في فجر الشعور من حيث أنها واحدة، ونحن ندركها بوصفها علاقة بين موضوع وبين حاجة أو رغبة. وان أول حكم قيمة يقتصر على مشاهدة مايعجب به المرء، وهو بذرة جميع القيم، وهذا الحكم يمزج أوجه قيم بأوجه قيم أخرى فتختلط في معنى الحسن أو القبيح مثلاً سمات أخلاقية وسمات جمالية.. ونحن نجهل الفوارق القيمية، أو نتجاهلها، عندما لانشعر بالحاجة إلى استشفافها أو عندما نسأم من المضي في هذا المسعى.

الالتباس هو إذن الشكل الاختباري الأول لوحدة القيم وتمايزها من حيث أننا ندركها في ينبوعها الذي تنبثق عنه. ومن شأن الفكر أنه ينمو في منحى التمييز. وكلما ازداد الفكر ارهافاً

وجد الناس أكثر أصالة بتمايز بعضهم عن بعض، وتنوع نشاطاتهم القيمية، ولاسيما عند تجسد طيف القيم بشتى ألوانه في قيم نوعية متمايزة.

وغير خاف ان الانسان يطلب من الوسط ان يلبي حاجاته الكثيرة، الحاجات الأولية والحاجات الكمالية. فهناك حاجات عضوية تتناول الطعام والشراب.. وهناك حاجات رفاه لابد من توافر حدها الأدنى على الأقل. وان نمو الحاجات ليتجلى في ازديادها وتعقدها واتجاهها في منحى البحث عن الأغراض الكمالية. وتصحب ذلك كله نزعات جمالية وأخلاقية ودينية فتزيد التعقد السابق تعقداً، وتضيف إلى كيان الانسان في العالم مطالب أخرى جديدة، تجعل البحث في المشكلات الناجمة عن تعدد أنواع القيم بحثاً وسيعاً متنوعاً يمتد إلى نطاق الحضارة والمدنية وصراع الثقافات. يقول (رويه): «ان الصراع ضمن كل ثقافة، والصراع بين الثقافات، يتناولان دائماً الرفع من شأن قيم أو خفضها داخل تسلسل يقام بينها. وما المناظرات والخصومات الفلسفية في هذا الميدان إلا انعكاس خصومات واقعية جد واقعية، بما تضمّ من خصومات مسلّحة أيضاً. ومن الأمثلة المعروفة حقاً الحروب

الدينية ، والصراع بين السلطات الروحية والسلطات الزمنية ، الصراع بين أنصار النظام القديم وأنصار التقدم ، بين أشياع «التحرر» وأشياع المساواة ، بين المسيحيين والماركسيين ، بين القائلين بالعرق وبين خصومهم ، بين المكيافيليين وبين الأخلاقيين الخ»[1] .

القيمة تبدو حاضرة في سلوك الانسان فرداً وجماعات . وهي التي تحدّد اتجاه السلوك وترسم مقوماته وتعيّن بنياته . وليس في وسع حرية الانسان ان تكون حرية لامبالاة مهما اختلفت الظروف والأحوال . بل ان عالم الأشياء يبدو وكأنه يظهر أمامنا في صورة نظام مبعثر ، وعلى نحو موضوعي تماماً . ولكن نظرتنا إليه ماتلبث أن تضفي عليه بعداً جديداً لامرئياً يفرض عليه أن يتحلى في لحظة معينة بمعنى خاص مشخص . ولذا فإن القيمة شرط كل وجود ، وهي مطلب مانرغب به ، أو الهدف الذي ينبغي نواله ، أو التوازن الذي نسعى لتحقيقه . وقد تفرّ القيمة أو تتبدد حينما نبلغ الغرض المتوخى ، ولكنها لاتزول من جهة حتى تظهر من جهة أخرى في شكل مطلب جديد . ان اللذة والفرح والسعادة تفقد

---

(١) رويه : فلسفة القيم ص٨٨ .

أحسن بهجتها حين نمتلكها ونفوز بها. ولكن أملاً جديداً يظهر سراعاً فيصبح قطباً تدور حوله حياتنا وتتركز شخصيتنا وكأن القيمة تقبع في الأفق، ان صح التعبير، أكثر من مكوثها بين أيدينا.

القيمة صنو التأكيد الشخصي لوجود الانسان في العالم. وكل معرفة، مهما كانت أولية، تطابق تجربة من تجارب القيمة. ومن المتعذر حقاً ان نميز شعوراً قيمياً أو شعوراً مقوّماً عن الشعور الموضوعي، أو الشعور النفسي الصرف. والقيمة هي الكاشف الضروري الأول الذي يكشف لنا العالم. ونحن، منذ مستوى الإدراك، لانلفى في أي وقت من الأوقات كوناً لانبالي به، وكأنه معطى حيادي يظهر أمامنا في تحديده اللاشخصي. بل ان معرفتنا بالكون إنما تظل دائماً معرفة جزئية، معرفة متميزة يهيمن عليها مطلب هذه الحاجة الحاضرة أو تلك. ومن الثابت ان الإدراك اصطفاء. انه يصطفي واقع المدرك ويرجح جانبه على جانب سائر الإمكانات الحسية ويضمر في الوقت ذاته تدخل قيم شخصية في حقل المعرفة كله. وعلى هذا فإن القيمة، كما يقول (لوسين)[1]،

---

(١) لوسين: عائق وقيمة ــ باريز ١٩٣٨ ص١٨٥.

هي «جو»، وان حضورها غامر، وأثرها يمغنط كل لحظة من لحظات سيرتنا ويجتذبها.

أضف إلى ذلك أن حضور القيمة حضور دائم، وانها تعرب عن عفوية الكائن البشري في مستويات فاعليته كلها، حتى أبسطها. فهي ترتبط بالحساسية، ويتجلى أثرها ــ كما يلاحظ (برهيه)[1] ــ في «أننا نشعر بحضورها في شيء على أنها تلبية حاجة». وكل لحظة من حياتنا تشغل ظرفاً يقع في كون موَّجه، وهذا الظرف يستقطب مطالب الشخص، سواء أكانت موقوتة أم دائمة. ومن المحال أن يحقق انسان حي التوازن المطلق أو الموضوعية الكاملة التي يحسب الذهن أنها تطابق حال اللامبالاة المحضة. وإنما يعرّف حضورنا في العالم ببعض اليقظة التي تسود فاعليتنا وتوجهها: انني جائع، أو قلق، أو فرحان، أو مكتئب. وهذا الذي يؤلف، واضرابه، مبادىء التقويم الواعية وغير الواعية، وتلك المبادىء تنسج أفقاً هو أفقي في اللحظة المعينة. ولا وجود لـ «حقيقة» ولا لـ «طبيعة» بصرف النظر عن هذا التوجيه المحايث

(١) اميل برهيه: شكوك حول فلسفة القيم ــ مجلة الميتافيزياء والأخلاق عدد تموز ١٩٣٩ ص٤٠٦.

الذي ينقل الواقع الخارجي من تصور خام إلى تصور ذهني صحيح. إننا نلقى أنفسنا حيث نضعها، ونحن نضعها دوماً في حقل قيمي يوحي بـ «شعورنا بالطبيعة» في اللحظة المعطاة.

ونخلص مماسبق إلى أن للتجربة القيمية أصالة هي أصالة التجربة الانسانية الصحيحة بوجه عام. وهي تتجلى في الوحدة المتكاملة، وحدة الجسد والروح. ولاتقتصر القيم الحاضرة في أبسط مستويات السلوك على تحديد الكون المشخص المباشر الذي يكتنف الانسان، بل انها ترسم العالم في فكره وتعيّن نظرته إليه. ولابد من الاعتراف بوحدة المقصد وراء جوانب التجربة القيمية. ذلك ان النواحي الجزئية تخضع شيئاً بعد شيء لتأثيرات جديدة تبدّل أنماط التعبير عنها وتجعل سلوك الانسان لايتسق في آخر الأمر إلا في وحدة التزام وجوده في الكون. وهذا الالتزام يفسح المجال أمام اعتناقنا وجهة نظر من الوجهات الكثيرة الممكنة، وهي التي ترى أن القيم تبدأ من مطلب حيوي وتعرب عن ذاتها في الحياة الشخصية، أول ماتعرب، في صورة رغبات واندفاعات لاتسوّغ. فالأمور الملّحة، وضروب الترجيح، والشعور المسبق، و«أسباب القلب»، كل ذلك يعرب في أغلب الأحيان عن صميم

الشخصية. ولكن لامناص من أن نمسك بالقيم في نطاق الاحساس والسببية حتى يستطاع النفوذ إلى نطاق الشعور الواضح، وكسب كرامة الفكر الحقيقي. وإذ ذاك ترقى القيم في انبثاقها إلى مستوى اللغة، وتتألف من مفاهيم تسوّغها أسباب عقلية.

هناك إذن ولادة ثانية هي الولادة القيمية التي تمضي من النظام الحيوي إلى النظام الحسي ــ الحركي قبل أن تبلغ تعبيرها الجلي، ووعيها الأتم. أجل، ان القيم تنبثق، أول ماتنبثق، من تحديد الوجود تحديداً حيوياً. ولكن من العبث الزعم بإرجاع القيمة إلى هذا المعطى الحيوي وحده وهو ليس سوى نقطة إنطلاق. بيد أن من العبث كذلك الزعم بأن القيمة وليدة الفكر التصوري وحده، لأن أصالة القيمة تمثل في أن وظيفتها ان تكون منطلق نمو سيرة الشخص، ومبدأ تاريخ حياته، وهي وسيط بين الجسد والروح، وبين الشخص والعالم، ولذا نجدها في المستويات جميعاً، ونرى أنها تمثل معنى حضورنا في العالم، وتقابل، في شكل مشخص، مبدأ الفردية. ولذا تتجلى مقاصد القيمة الرئيسية، والنوايا الأساسية، في هيأة سلسلة تقدم ورقي ينجو من العضوي إلى الحيوي، ومن

الحيوي إلى الروحي . ونحن إذ نتعرف إلى شخص من الأشخاص نجد أن انتباهنا ينصرف أكثر ماينصرف إلى أن نستشف قيمه وتكامله معها بمثل شعورنا بأهمية موقفنا القيمي وتكافلنا معه، وبذا نفرض أن الناس جميعاً يشعرون في ذواتهم بالأصل بدوافع تماثل دوافعنا، وبتجربة انبثاق قيمي موصول مثل انبثاق النشاط القيمي في نفوسنا .

لنسع الآن إلى تعمق صلة القيمة بالقيم بعد أن عرفنا أن للقيمة، كل قيمة، ينبوعاً واحداً هو التجربة ورأينا أن بين القيم جميعها توجد ذات مشتركة هي القيمة بالرغم من أن القيمة لاتتحقق إلا عبر طرز وجود متباين غاية التباين، وإننا لانكاد بدون مشقة أن نستشف القاسم المشترك بين هذه الطرز، وهو مبدأ يتيح تمييزها كما يتيح في الوقت ذاته اتساقها . لنضرب على ذلك مثلاً جانب الخير الذي نشعر بأنه هو عين الخير، وان جميع أشكاله تبدو متباينة ومستقلة . ولئن كان من خاصة الفكر كما ألمعنا ان يُرجع إلى الوحدة المجردة كثرة السمات المختلفة التي تبدو في التجربة، فإن من خاصة القيمة، بلا ريب، إظهار كيف تتنوع وحدة الفكر الحي وتزدهر عبر كثرة لانهائية من الطرز الخاصة،

وذلك إما بإظهار الأوضاع التي يترتب على تلك الوحدة أن تُمارس فيها، وفي وسعنا أن نقول عنها تارة أنها تحدّدها حتى تتيح تفاعلها، أو نقول تارة أخرى أن هذه الطرز تترجم تأثير حريات أخرى من حيث جريانها في نقاط أخرى. فالزمان هو شرط تنوع جميع الكائنات الجزئية وتجسدها، وهو كذلك وسيلة تحقق التوحيد المرموق دوماً، والمعلَّق دوماً بين الوجود والقيمة. وعلى هذا النحو فإن وحدة القيمة لاتزيد عن أن تكون وحدة نشاط يجب أن يلفى في ذاته تسويغه الخاص. وان كثرة القيم تعرب عن شروط إمكان بدونها لاتستطيع هذه القيم أن تجد سبيلها إلى الممارسة والفعل.

والحق أن وحدة القيمة تفرض ذاتها على فكرنا بمثل ضرورة وحدة الكائن. فنحن لانستطيع ان نتحدث عن موضوع بدون أن نطرح أولاً وجود هذا الموضوع، ولابد له من أن يكون على الأقل موضوع فكر اذا لم تتوافر أية تجربة تضمه. وكذلك لاتوجد أية قيمة خاصة، مهما تضاءل شأوها، إلا وتبدو بمثابة تحديد أو جانب ليس من جوانب القيمة بوجه عام، بل إنها جانب من جوانب كل القيمة. وهذا لايعني أن هناك التقاءاً ناجزاً بين الكائن والقيمة، بل يعني أنه لايوجد أي طراز وجود لايمكن أن يغدو

حامل طراز من طرز القيمة. والراجح في الأمر أن في الوجود، على الدوام، سمة سكونية، أو انه قد لا يكون إلا موضوع فكر محض، في حين أن القيمة تتسم على الدوام بسمة حركية (دينامية)، والقيمة هي الوجود ذاته من حيث أنه مراد.

وتبقى المسألة ماثلة في قولنا: كيف تتجلى وحدة الكائن في كثرة لانهائية من الأشكال الجزئية؟ ونحن نشعر شعوراً مسبقاً بأن الكائن اذا ما احتفظ بوحدته فإن هذه الوحدة ستكون وحدة عدم: إنها وحدة مجردة خلو من أي مضمون. ولا توجد أية وحدة واقعية إلا وحدة كثرة. وبالرغم من ذلك فلا مندوحة من الإقرار بأن الكثرة تبدو بالنسبة لوحدة الكائن على أنها نوع من سقوط أو انحطاط، على نحو أننا إذا صعدنا دوماً من الكثرة إلى الواحد بدا لنا على الدوام ان من العسير أن نشرح كيف استطاع الواحد كسر هذا الكمال اللامتجزىء، وهو يمثل الحد الأقصى من أمنياتنا.

بيد أننا اذا قبلنا ألا يكون الكائن مفهوماً عاماً ولا تحديداً مشتركاً وقلنا إن ذاته العميقة هي الفعل الذي يجعله موجوداً وجدنا المبعدة بين الواحد والكثرة تتضاءل آنذاك وربما تزول اذا صح أن الفعل هو انتاج، وانه صنع ذاته وهو يصنع، أي أنه افساح المجال

لكائن يتمتع بوجود نحن نضفيه، وهو بالرغم من ذلك وجود خاص به، افساح المجال أمامه للمشاركة في وجود ذاك الكائن. وهذا هو سر الابداع ذاته، كل إبداع، اذا صح أن الكون هو فعل وخلق. فاذا كانت وحدة الكائن هي وحدة فعل يتعلق به كل شيء، وأن لايوجد خارجه أي شيء، فإن هذه الوحدة لاتنفصل إذن عن كثرة لانهائية من الحدود التي يدعوها للوجود فعل إبداع موصول ومتجدد على الدوام. وهذه الوحدة، وحدة إنتاج يجري في منحدر الكائن، ويجعلنا نشاهد تكونه، وهي تماماً على نقيض وحدة الإرجاع التي تمضي على منحدر المعرفة، ولاتطمح إلا الى امتصاص هذه المعرفة.

وعلى هذا النحو نجد أن في وسعنا القول بأن المعرفة تنزع إلى الإرجاع بينما تنزع القيمة إلى الانتاج. وان نظرية المعرفة ونظرية القيمة تمضيان في منحيين متباينين: المعرفة تفترض الكائن المطروح سلفاً قبل بدء المعرفة، وهي لاتكون ممكنة إلا في حلة كثرة معقولة لاتستطيع المعرفة التغلب عليها إلا بإبادتها. وهذا هو معنى الإرجاع. وهو يدل على الطماح الخاص بالمعرفة العلمية. أما نظرية القيمة فإنها لاتنتمي إلى المعرفة الخلفية المنزع، الإرجاعية إلى

الوحدة، بل إلى الوجود المبدع. ان القيمة هي التأكيد المحض من حيث أنه ماثل في آن واحد في العقل الذي يسوّغه، وفي الارادة التي تضطلع به: واذا مابدت القيمة غريبة عن الواقع، فذلك يرجع إلى أنها فوق الواقع بوصفها مطلب تحقيق. ان القيمة هي ذات الإبداع من حيث وحدته ولانهائيته معاً.

ان القيمة ليست مطلب إرجاع، بل مطلب انتاج لأنها تمضي من الفكرة إلى الواقع، وليس من الواقع إلى الفكرة. وان فيها قدرة لانهائية على التأكيد مما يرغمها دوماً على اختراع أشكال وجود جديدة على نحو أنها لاتنجز تجسدها فيها أبداً. وفي وسعنا أن ندرك ذلك سلفاً في خصب الطبيعة (على نقيض الآلية المحضة التي يستعيض بها العلم عنها). والطبيعة هي سلفاً بالاضافة إلى القيمة شرط يجعل القيمة ممكنة، وهي صورة تمثلها، ونداء ينبغي على القيمة ان تستجيب له. ولكننا نلفى في كل شكل من أشكال القيمة ثقة مبدعة واحدة: فوحدة القيمة هي التي ترغم الرسّام على ابتكار لوحات جديدة دوماً، وهي لوحات نستطيع أن نقول عنها انها كلها متشابهة، وكلها متباينة، وهذه الثقة المبدعة ذاتها توجب على الفضيلة أن تنجز دوماً في حلة فعل جديد يتجدد دوماً ويتنوع

على الدوام: انها هي التي ترغم كذلك الفعل الروحي على أن يوقظ دوماً ضمائر جديدة لتلبي مطلب حياة مستقلة، وكأنها لاتستطيع ان تحقق كل النجوع الكامن فيها إلا بإكثار ينابيعها الخاصة باستمرار. وهي أخيراً التي ترغمنا دوماً، حيثما تخلق حب الحقيقة في نفوسنا، ترغمنا على طلب حقائق جديدة تعرب عنها بدون تمزيقها، وتعمل على أن يشارك فيها على الدوام أناس جدد من حولنا.

وصفوة القول ان العلم يجيب عن سؤالنا (كيف) والقيمة تجيب عن سؤال (لماذا). بل ان القيمة هي سؤال (لماذا) عن كل الأشياء لأنها تقحم الغائية، وان لم تكن هي ذاتها غائية. ان وحدة المعرفة، الوحدة في المجال العلمي، هي وحدة إرجاع تتلاشى فيها الكثرة، لأن العلم يتنكر للفوارق الفردية التي تمثل على الدوام إخفاق العلم لأن بعضها لاينحل إلى بعض. والعلم لايعترف في المفهوم، ولا في التقنية، بكثرة إلا كثرة التكرار. أما وحدة القيمة إنها وحدة انتاج يسوّغ الكثرة والتعدد. وبينما ينتهي العلم إلى وحدة مجردة اختزالية نجد وحدة القيمة وحدة ناشطة حية لاتكفّ عن اختراع أشكال وجود بعضها مختلف جد الاختلاف عن

بعض، وكل شكل منها شكل أصيل لايمكن استبداله بسواه . وهذا مايستشف من تحليل الأنواع القيمية المختلفة، وفي كل نوع منها أنماط لاينضب لها معين .

٢ ـ التسلسل والتصنيف

يرى (لافيل)[١] ان عبارة القيمة الموضوعية تخلو من المعنى إلا اذا قصد بها الدلالة على أن الحادث أو الموضوع إنما يلقى قيمته من الفكر الذي يضفي عليه لدى إدراكه شأواً يتحول به إلى قيمة . وهذا الفكر هو الفاعلية الشخصية التي تمتح منه كل قيمة أساسها، وهذا مايجعلنا ندرك أنواعاً من القيم بحسب وظائف الذهن. وهذه الوظائف تمتح من التجربة الانسانية، تجربة الوجود الشخصي والذاتي، وتتأثر بمنحيين: الأول يجعلنا ندرك ذاتنا بالتصور، أو ندرك مايتجاوزنا بطريق العقل. والآخر يتيح لنا المشاركة في فعل الخلق، والعمل على أن نطبع العالم بطابعنا، وان نضيف إليه دوماً : وهذا هو في الواقع عمل الإرادة . وعلى الرغم من ذلك فثمة اتساق مطلوب ومرغوب به، وهو تارة يتحقق وتارة

(١) المصدر المذكور ج ١ ص٢٥ ومابعد .

لايتحقق، بين مانعرف ومانريد، وان الحساسية تستطيع تقديره عندما تتحول إلى شكلها الروحي بالمعنى الصحيح، فتتغير اللذة الأنانية إلى فرح جمالي. وهذا هو أصل القيم الثلاث الأساسية: الحقيقة، والخير والجمال، أي القيمة العقلية، والقيمة الأخلاقية، والقيمة الجمالية.

وقد اتهم (رويه) هذا الثالوث المدرسي بإغفال كثرة القيم التي لاتحصى. ووجد أنه هو المسؤول جزئياً عن تأخر الفلسفة في الاعتراف بما لمفهوم القيمة من شمول أقصى. ولذا فإن «التجربة الوسيعة في حقل جملة القيم هي عين جملة الآثار والأوضاع الانسانية التاريخية في تجمعها الطبيعي والعفوي. فإلى جانب العلوم والأوصاف النظرية، وإلى جانب الأعراف ومحبة الانسانية والمثل الأخلاقية العليا، هناك مجالات قيمية أخرى: الدين، والحق، والاقتصاد، و«التقنية»، والرفاه، والتربية، والسياسة، والقوة العسكرية، والحياة الدبلوماسية، واللهو، والمسرات، والصحة، وحفظها، والرياضة، والسياحة، والهواء الطلق، والحب، والصداقة، وحياة الأسرة، والحياة العصرية، والاحتفالات، والضمان الاجتماعي، والاستكشاف، والمغامرة، الخ. ويبدو لنا أن

ليس بنافع جداً، ولا من الجائز بوجه خاص، ان نختم هذه اللائحة، أو أن نسبغ عليها صيغة الرَوْسم، لأن اختراع القيم لاينقطع، كما لا ينقطع تجاوز الحدود الفاصلة بين الأنواع[1]».

غير أن تعدد القيم يطرح لدى موازنة بعضها ببعض مفهومين بينهما تشابه وتباين معاً، وهما مفهوما التسلسل والتصنيف. فالتسلسل يدل على ترتيب مواضيع أو أشخاص أو مفاهيم وإخضاع بعضها لبعض على نحو يؤلف سلسلة يكون كل حد فيها أعلى مما يسبقه، وذلك بحسب معيار ينضدها، ويشكل أساس هذا الخضوع. أما التصنيف فإنه يدل على توزيع أية عناصر كانت بين فئات مختلفة (أو زمر أو طبقات) بحسب احتوائها، أو عدم احتوائها، على سمة أو عدة سمات ينظر إليها بوصفها كواشف. وقد يطلق لفظ التصنيف على حصيلة هذا التوزيع. ومن الممكن تمييز مايسمى التصنيف الطبيعي الذي يعتمد كواشف يمتحها من خصائص موضوعية للعناصر المراد تصنيفها، تمييزه عما يسمى التصنيف الصنعي الذي يعتمد كواشف اصطلاحية محضة.

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص٩٨.

ويبقى من الثابت أن كلاً من التسلسل والتصنيف نضد وترتيب. ولكن المعيار أساس التسلسل الذي قد يكون صاعداً حين ننظر إلى ارتقاء كل حد أدنى نحو الحد الأعلى الذي يليه، أو يكون هابطاً في المنحى المعاكس. أما التصنيف فهو ترتيب بحسب كاشف هو الخاصة الطبيعية أو الاصطلاحية التي تتوزع الفئات بحسب اتسامها به أو لا اتسامها.

ومن البيّن أن مسعى تثبيت تسلسل شامل القيم الكثيرة على نحو لايتغير هو مسعى سدى. ذلك أن التسلسل يتبع دوماً الاعتبارات التي يتمّ فيها، أو نظرية من ينهض بالتسلسل. فقد نعتنق قيمة معينة من القيم ونتخذها قيمة موجِّهة للتسلسل تارة، ونعتنق قيمة موجهة أخرى غيرها في تارة تالية. وإذ ذاك يتبدل تسلسل المنظومة القيمية بأسرها. ومن الجلي أن أية قيمة من القيم يمكن أن تكون قيمة توجيه. مثال ذلك: قيمة الحب الذي قد يُصبح معيار توجيه سواء أكان هو الحب الشهوي (ايروس) أو كان الحب الروحي أي المحبة (اكابه). ويمكننا أن نجعل من الحب حب الطبيعة الذي يسبق ازدهار العلوم الطبيعية، أو يصحب تذوق الحياة في الهواء الطلق، أو حب الطفولة وهو شرط نجاح التربية

العملية، أو حب الانسان وهو شرط المذهب الانساني. وقد أراد (برودون) ان يعتبر العدالة دليل القيم القادمة، وأراد غيره اتخاذ المصلحة الاقتصادية، أو المنفعة الفردية، أو تقدم العلم، معايير تسلسل قيمي. وهذا يعني أن وراء كل نضد تسلسلي فكرة قيمية، ومعياراً يشهد على أن النشاط القيمي ليس بالفاعلية الموضوعية لدى أصحابها، وإنما تتفاوت منظومات التسلسل بتفاوت أهداف واضعيها. وهنا يلتقي مسعى التصنيف بمسعى التسلسل، ويتكاملان في المجال القيمي. فالتصنيف ينمّ كذلك عن وجهة نظر اصطلاحية في نطاق القيم، نطاق الفاعلية القيمية، بينما قد يكون تصنيفاً طبيعياً في حقل العلوم الوضعية أو التجريبية، فيسعى إلى نوال قبول العلماء، أو الدنو من إجماعهم عليه جهد المستطاع.

لننظر الآن إلى مثل آخر هو القيم الذرائعية. إننا نجدها تشمل مجال الاقتصاد، والتقنية، والسياسة، ومجال كل نفوذ بوجه عام. ولكن الوسائل في مجال السياسة قد تستبدل بها الوسائل في مجال الاقتصاد، فتتغير صلة التسلسل وتغدو صلة تصنيف. فإذا كانت قيمة من القيم تشغل منزلة أعلى من سواها، كانت قيمة

غاية بالنسبة إلى القيمة التالية الأدنى التي تكون قيمة تسلسل ذي منحى هابط حين نتجه من القيمة الأعلى إلى الأدنى، وعلى العكس حين نتجه في منحى صاعد من القيمة الوسيلة إلى القيمة الغاية. مثال ذلك: الثروة تغدو نفوذاً، والنفوذ السياسي يمسي، من جهة مقابلة، معادل الثروة، أو ينبوع ثروة. ومن شأن الناس أنهم يميلون بطبعهم إلى الغلو في تقدير القيم الذرائعية على الرغم من أنهم يتأسون في كل حالة خاصة راهنة من ضرورة التجائهم إلى هذه القيم، واضطرارهم بوجه خاص إلى السعي وراءها لبلوغها ونوالها: فالثروة، شأنها شأن الوسائل «التقنية» والسياسية جميعاً: إنها تتصف بمواءمة «جميع الغايات». ولذا فإنها تمتح من قيمة جميع القيم. وعلى هذا فإن تمييز الغاية عن الوسيلة، وتمييز القيم الغايات عن القيم الوسائل، ينبعان من نظرة نسبية، ان لم نقل اعتسافية. وقد يكون شعار «ان نأكل لنعيش» أكثر اتصافاً بالتخلق والحكمة من شعار «ان نعيش لنأكل». ولكن مما لايباين الحكمة، ولا الأخلاق، أن نحوّل تلك التغذية النفعية إلى فن تناول الطعام، أو نحوّلها إلى عمل اجتماعي، أو عمل فلسفي، كما صنع الاثينيون في المأدبة الافلاطونية، أو نحوّلها إلى عمل ديني. وليس من الشائن بوجه خاص ألاّ ننمي فن تناول الطعام وحسب، بل فن اثارة

الاشتهاء أيضاً، وننمّي من ثم الشعور بلذة التغذي. ان السيارة، من ناحية أخرى، هي أداة نقل. ولكنها تجعل هذا النقل في الوقت ذاته متعة ونوعاً من الزهو والاعتداد. يقول (لويس ممفورد): «ان طائفة كبرى من الآلات التي غدت نفعية إنما كانت في البدء ألعاباً: الطائرة العامودية، الفانوس السحري، السينما، المدوار، القطار الدمية». ولذا فإن تباين الغايات (أي تحول الغايات وانتقالها إلى سواها) ينطوي على تباين الوسائل. وماكان يصلح لغاية معينة يبقى بعد زوال هذه الغاية ويتكيف مع غاية أخرى. هذا امرىء يمارس مهنته ليكسب رزقه، ولكنه قد يعمل كذلك حتى تتصل مهنة والديه، أو حتى يحقق موهبته، أو حتى يشغل وقته ويفتّح إمكاناته فيغدو عظيماً محترماً ذا نفوذ. وقد يعمل، كما هي الحال في الأغلب، لأجل ذلك كله معاً. ولعل الحياة تغدو مما لايطاق لو أن الوسائل لم تكن في الوقت ذاته غايات، لو لم تكن تتحلى بقيمتها الخاصة، أو لو ان الفاعلية ظلت دائماً كالدواء المرير، أو ان تسلسل الغايات والوسائل ثبت في أغلال جمود وشمول.

ويصيب (رويه) في قوله: «صحيح أن الانسان يشعر بسرور عظيم لو أنه حظي بتسلسل قيمي ثابت موّحد. ولكن

جميع الناس تقريباً يتفقون على أن من الصعوبة القصوى إقامة مثل هذا التسلسل، حتى أن كثيراً منهم يتساءلون قائلين: هل لمسألة التسلسل معنى ؟»[1]. ويوضح (رويه) رأيه في أن من المحال تقريباً ان نؤكد أن نظاماً من أَنظمة القيم يسمو، بطبعه، على نظام آخر. ومما يطاله الشك العظيم ان تكون كل قيمة اقتصادية، مثلاً، أدنى من كل قيمة جمالية، أو تكون كل قيمة جمالية أدنى من كل قيمة دينية، وان يكون (برنار باليسي) مصيباً حين أحرق أثاثه ليطهي مادة ألوانه، وأن تكون (محكمة التفتيش) قد أحسنت في حرق (جيوردانو برونو) لتصون الإيمان. وهذا يعني أن من المتعذر وجود قياس مشترك يتيح مقارنة كمية باستثناء مفهوم الأسعار في مجال القيم الاقتصادية التي تقبل القياس الكمي. ولكن هذا القياس الكمي قد يمتد بنوع ما فيشمل مايجاوز تخوم الاقتصاد، يمتد إلى قيم أخرى. من ذلك مثلاً: ان للآثار الفنية سعرها، وان «تعرفة» التأمين، والغرامة على الحوادث، والتعويض المالي، تبرهن على جواز إخضاع الحب ذاته، والعدالة، لقياس كمي بمعنى من المعاني. ولا ينظر الساسة الحربيون في مايسمونه

---

(١) رويه: عالم القيم ـــ ترجمة د عادل العوا دمشق ١٩٦٨ ص١٥٥.

كلفة الحرب إلا إلى المال بعين الاعتبار. أما حياة البشر فتذهب أضحية، ولا يمنعهم ذلك من القول أن العملية العسكرية عملية رابحة. وعلى هذا فإن رتبة القيمة في تسلسل تختلف لفرد معطى، في وضع معطى، اختلافها أيضاً بالنسبة لشعب بحسب الظروف. وهذه الظروف قد تقلب الاعتبار القيمي رأساً على عقب. إن الحياة، مثلاً، هي التي تحتل المنزلة الأولى عندما يتهددها خطر. وعندما يموت إنسان من الجوع فإن المشكلة الاقتصادية هي التي تتقدم المشكلة الأخلاقية.

وصفوة القول، ان تعدد القيم يتصل بوظائف الشعور الأساسية، ونحن نجد في كل قيمة منها القيم التي تعرب عن صلة ماثلة بين الذاتية وبين شروطها الموضوعية، وهي شروط كل مشاركة أيضاً. وإنما يتحلى تصنيف القيم، وهو تصنيف تسلسلي دوماً، يلتقي فيه التسلسل بالتصنيف، يتحلى بأهمية خاصة لأنه يقع موقع وسيط بين وحدة القيمة وتنوعها اللانهائي في أشكال القيم الجزئية، وهي كلها قيم مشخصة مرتبطة بعمل معين أو بموضوع معين أو بحادث معين. ومن شأن التصنيف القيمي التسلسلي أنه يحدّد جملة من الدروب الكبرى التي يسلكها الفكر منذ أن ينفذ

إلى العالم ابتغاء حصوله منه على الشروط التي يعرب بها عن ذاته والتي بها يحقق ذاته. ولذا فإن تصنيف وظائف الشعور، التصنيف القيمي، إنما يعرب عن الوسائل التي تجعل من الممكن مشاركة الفاعل القيمي في مطلق القيمة. وبهذه المشاركة يتاح للفكر أن يحيا في الزمان وأن يرقى رقياً غير محدود.

٣ ـ أمثلة من التصانيف

جائز قولنا إن الباحثين القيميين يعربون عن تفاصيل نظرتهم في لائحة القيم التي يعتنقها كل منهم، وبها يتميز مذهبه عن سائر المذاهب. وهذا يعني أن تصانيف القيم تنمّ عن الفكرة الرائدة، أو المعيار، أو المبدأ المتضمن في كل تصنيف، وهو معيار أو مبدأ تسلسلي يحدّد، أو يحاول تحديد، خضوع القيم بعضها لبعض.

آ ـ التصنيف الصاعد

ففي وسعنا مثلاً استشفاف تصنيف «صاعد» من الأدنى إلى الأسمى برسم الارتقاء من الاندفاع الغريزي إلى أعلى أشكال الحياة الفكرية والروحية في الحياة الشخصية. وهذا التصنيف يميز،

أول مايميز، ثلاثة أنظمة هي: نظام القيم الحيوية، فنظام القيم الفكرية فنظام القيم الروحية.

النظام الأول، نظام القيم الحيوية، يمثل البنية الدنيا في كل واقع حي. وهو يقابل المعرفة الضمنية ويشتمل على مجالات أساسية ثلاثة هي مجالات غرائز الحياة وغرائز التناسل وغرائز الممارسة. ففي نطاق الغرائز الأولى، غرائز الحياة نجد عدداً من الأبعاد: أولها الاحتفاظ بالذات وإنقاذ الحياة وتقابلها مشاعر الخوف والذعر والقلق والملل. وثانيها الطعام والسكنى واللباس وتقابلها حال الحاجة أو الراحة أو عدم الراحة، وثالثها بعد اثبات القوة والسيطرة وتقابلها حال العنف المفروض أو المحتمل. وفي نطاق غرائز التناسل نجد عدة أبعاد: أولها الغريزة الجنسية وغريزة الأمومة، ويقابلها اعتبار النوع بدل اعتبار الفرد. وثانيها غريزة الأبوة وفيها نجد بذور التجرد والاتحاد. وثالثها غريزة الاجتماع وهي بدء عالم اجتماعي أولي. وفي نطاق غرائز الممارسة نجد بعدين أساسيين أولهما بذل الذات مجاناً، وهو يقابل إنفاق الطاقة الفائضة، أو غائية بلا غاية. والبعد الآخر هو فاعلية بدون غائية، وهي تقابل التعبير المتحرر عن الفردية.

ان القيم الحيوية قيم ماقبل الوعي الكلامي ، ولذا فإن النظام الانساني بالمعنى الصحيح إنما يظهر لدى تدخل الشعور النفسي إذ يعاد وضع العناصر الحسية ــ الحركية موضع التساؤل، أي يصار إلى إخضاعها للمعرفة الكلامية . فيتراجع الانسان عن تماس الوسط المباشر ، ويتراجع في الوقت نفسه بالاضافة إلى مطالبه الغريزية ، حتى يبطن العالم المعطى بعالم فكر يطابقه . وعندئذ يحتل المرء منزلته ، ويحدّد زماناً ومكاناً خاصين به ، ويتمكن من النظر إلى المسائل كلها ، ويعمل على حلها من غير الانصياع إلى ضغط الظروف الداخلية والخارجية التي تصحب اللحظة الحاضرة . وهذا الانسحاب الظاهر ، والتراجع الرئيسي ، يعني رقي الانسان وتقدمه . وما من حيوان يستطيع ــ مثل الانسان ــ خلق عالم على صورته . وفي هذا النظام الثاني ، نظام القيم الفكرية ، يتحول مطلب الغرائز من مطلب مباشر خام إلى مطلب مؤجل يضفي الفكر البشري عليه ثروة الذكاء وتعقده .

ان نظام القيم الفكرية ، نظام الانسان ، وهو يقابل المعرفة الصريحة ويتضمن ثلاث مجالات قيمية هي : أولاً قيم الفردية أو الأنا ولها عدد من الأبعاد منها بعد اثبات الذات وهو يتجلى في

الفاعليات الموصوفة وفي جميع أشكال الثقافة الشخصية . ثم بعد إرادة القوة ، وفيه تنزع الفردية إلى تأكيد ذاتها إما بالعمل حين تفرض ذاتها وإما بالمعرفة بأن تزيد المعرفة ومنها العلوم . ومنها أيضاً بعد «التقنيات» والمعرفة وبه تتطلع الأنا إلى السيطرة على الطبيعة وعلى الكون البشري . وفي المجال الثاني من مجالات القيم الفكرية نجد قيم التعاطف ، قيم الـ «أنت» والـ «نحن» وهي تنطوي على عدد من الأبعاد أولها بعد الحب ويشمل جميع الصلات بالآخر بفضل تدخل الكلام وثانيها بعد الصداقة والاتصال وهو يحتوي صلات التفاهم والتضامن والارتباط والتجرد والتضحية وجميع أشكال الالتزام بين الناس . وثالث الأبعاد هو بعد التضامن الذي يتصل بحضور الآخرين والحضور لديهم وإسباغ الصفة الاجتماعية على السلوك اتصاله بتأثير التنهيج الجمعي في الفرد . أما المجال الثالث الأخير من مجالات القيم الفكرية فهو مجال قيم اللعب والانطلاق والخيال وله ثلاثة أبعاد رئيسية أولها بعد اللهو وهو الاستعمال المجاني للوظائف الانسانية المتحررة من اندماجها المباشر في الكون ، أي المتحررة من الضرورة الملحة وهي دنيا الترف والكماليات . وثانيها هو بعد الرياضة ويشمل الرموز في جميع المجالات ، وثالثها بعد

الفنون وهو بعد إعادة خلق الذات والعالم وطلب التعبير الكلي المحرّر.

النظام الانساني يتميز بظهور «التقنية» والعلم وظهور العاطفة. ويتجلى فيه في الوقت ذاته أثر المجتمع الذي يضم الأفراد ويدخل الاتساق في أعمالهم وأفكارهم. وهذا يعني أن الانسان لايعرف البتة تأثير الغرائز على نحو «جبّلي»، فطري، كما يتفق للحيوان. بل ان الوقائع تبدو مسائل يترتب عليه أن يحلّها، وكل مسألة تثير مشكلة الكون الفردي والكون الاجتماعي معاً. وفي هذا المستوى الثاني من مستويات التحقق تظهر القيم في نظام مبعثر بعد ارتقائها إلى حياة الشعور. وكل بعد من أبعاد القيم ينفرد على وجه التقريب بمنطقة من مناطق الوجود. وإذ ذاك يترتب على كل وجود أن ينتظم جريان تاريخه بحسب مبدأ وحدة ينسّق القيم المختلفة ويبعث في لحظة من اللحظات اطمئناناً يكبر أو يصغر.

ان نظام القيم الروحية هو النظام الرفيع الذي ينجم عن تدخل الضمير أو الوجدان الأخلاقي حتى يحقق الشخص رسالته ويضطلع بمسؤولية مصيره. فهذه الرسالة تركيب يشمل جميع الامكانات للارتقاء بالواقع وتصعيده والفوز بالحياة الروحية.

ولايتحقق ذلك إلا بالاختيار بين الأغراض الممكنة، وانتظام القيم في تسلسل واع، والتزام الوجود بالسعي لتحقيق انموذج من ضروب الحكمة أو الأخلاق أو الدين. وإنما تسعى مذاهب الحكمة والأخلاق كما تسعى الأديان والفلسفات إلى تعريف نماذج موضوعية يرجع إليها الأفراد في بعض الأحيان، ولكن الناس يتطلعون إلى ذواتهم عبر هذه النماذج ولا يجدون ذواتهم، ان صدقوا أنفسهم على الأقل، في الحلول الجاهزة، بل في نوع من تقريب يستطيع أن يحدّد كثافة الرسالة التي يضطلع بها أحدهم في نفسه، ويستبين اتجاهها ومعناها.

ب ــ تصنيف اوبير

يرى العالم الاجتماعي (رينه اوبير) أن من الممكن تصنيف القيم باعتماد الوظائف الاجتماعية، وهي تقابل تصورات جمعية تلتقي فيها آحاد الوعي الفردي وتشمل الوظائف المقوّمة للروح الانسانية ذاتها. وقد نضد الوظائف الاجتماعية، باديء ذي بدء، في زمرتين: زمرة الوظائف الاجتماعية المشخصة وتقابلها القيم المادية، وزمرة الوظائف الاجتماعية المجردة وتقابلها القيم الثقافية.

فالوظائف الاجتماعية المشخصة تشتمل على خمسة أنواع هي : الوظائف العضوية وتقابلها القيم الحيوية . ثم الوظائف الحسية وتقابلها القيم الخاصة بالذات ، فوظائف الاكتساب وتقابلها القيم الاقتصادية وتليها وظائف النتاج وتقابلها القيم التقنية وأخيراً وظائف التنظيم وتقابلها القيم السياسية .

أما الوظائف الاجتماعية المجردة فإنها تشتمل كذلك على خمسة أنواع هي : وظائف المعرفة وتقابلها قيم الحقيقة فوظائف الأخلاق وتقابلها قيم الخير ، ثم الوظائف الجمالية وتقابلها قيم الفن والجمال وتليها وظائف المحبة وتقابلها قيم الحب وأخيراً وظائف التركيب الكلي وتقابلها القيم المتصلة بالدين والفلسفة .

وينبّه (اوبير) على أن هذا الترتيب المتدرج ليس له بالبداهة إلا معنى صوري خالص . كما أن كل مطلب روحي يتنوع ويتعدد عندما يتجسد في مجموعة خاصة من التصورات الجمعية ، كذلك قد يتفق للترتيب الجدلي للقيم أن يتشوه وتقطع أوصاله عندما يتجسد في المجتمع . فالترتيب المثالي ليس بالضرورة شيئاً تحترمه كل المجتمعات . فهذا مجتمع يهب مكانة فعالية للقيم الجسدية . وهذا آخر يحقرها ويغلو في ذلك . وهذا مجتمع يجعل الرجحان للقيم

الصناعية التقنية، وذلك آخر يحط من شأنها بالقياس إلى قيم الثقافة. وههنا مجتمع يقبل بأولوية المعرفة على الأخلاق، وهناك آخر يقول بأولوية الأخلاق على الفن. وثمة مجتمع يغرق كل شيء في الدين، وآخر ينزع إلى الإقلال من شأنه. ومن الواجب أن نقول أن القيم الثقافية، عندما تتجسد في منظومات من التصورات الجمعية، لاتحتفظ بنفس المعنى الروحي الذي يمكن أن يكون لها في نظر الوعي الفردي[١].

جـ ــ تصنيف شلر

يرفض (ماكس شلر) ازدراء (كانت) العاطفة، ويسعى إلى إعادة الاعتبار لها ويوضح أنها تتصف بصفات النية وأنها من صميم الحياة الانفعالية ولعلها أقرب الأمور إلى مايسميه (باسكال) المعرفة الحدسية، معرفة القلب، ويرى أن حدس القيمة يبطّن بحدس يتناول درجات القيم ونظامها، وهو حدس بعمل الترجيح والتحبيذ أو النفور والاستهجان. وهذه الحدوس، على اختلافها، تخضع لبداهات تتيح إقامة نظام قيمي وحيد على نحو قبلي سابق التجربة.

---

(١) رونيه اوبير: الجامع في التربية ــ ترجمة د. عبد الله الدائم ــ دمشق ١٩٦١ ص٢٩٢.

مؤكداً أن القيم الأخلاقية ليست نوعاً من جملة أنواع القيم، بل انها تصحب جميع القيم لدى وضعها موضع التنفيذ.

وقد ميز (شلر) أربعة مستويات قيم هي:

١ ــ **المستوى الأدنى**: وهو مستوى قيم الملائم والمنافي، وهي قيم الطبيعة الحسية وهي تختلف باختلاف الأفراد، وقد حسب أنصار مذهب اللذة ان في وسعهم إرجاع منظومة القيم كلها إلى هذه القيم.

٢ ــ **مستوى القيم الحيوية**، ولايقتصر (شلر) في تعريفها على أنها تشمل الصحة والمرض، الراحة أو التعب أو الموت، وإنما يجد أنها تُعرّف بتعارض النبالة والحقارة، كما حسب (نيتشه).

٣ ــ **مستوى القيم الروحية**، وهي قيم مستقلة عن الجسد، وتشتمل على قيم الحقيقي والجميل والعادل ويترتب على القيم الحيوية أن تتراجع أمامها، وان يضحى بها في سبيل هذه القيم الروحية التي تنتظم في الثقافة. ان القيم الروحية هي أرفع القيم في نظر (هجل).

٤ ــ **مستوى القيم الدينية**، وقوامها المقدس،

وموضوعها هو المطلق وهذه القيم تحدث في نفوسنا مشاعر الايمان أو العبادة وهي تهيمن على سائر القيم لأنها أساسها كلها ومبدؤها هو المحبة. ومن الجائز ان نعتبر أن سائر القيم ترمز بنوع من الرمز الى هذه القيم الدينية، كل في مجالها الخاص. وبالرغم من ذلك فإن عصرنا يتميز بإقرار تعدد القيم بينما تميز العصر الاوربي الوسيط بأنه اقتصر على القيمة الدينية التي كانت تستغرق جميع القيم.

د ـ تصنيف لافيل

يعتمد (لافيل) في فلسفته القيمية كما رأينا على ارتباط القيم المختلفة بوظائف الشعور من حيث ان هذه القيم هي نية هذه الوظائف وغايتها معاً. وعنده ان كل قيمة تعبّر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل إسهام واشتراك. فاذا نظرنا أولاً إلى الانسان في العالم استطعنا تمييز زوج من القيم هي القيم الاقتصادية والقيم الانفعالية، ثم اذا نظرنا إلى الانسان أمام العالم أمكننا تمييز زوج آخر من القيم هي القيم العقلية والقيم الجمالية، واذا نظرنا أخيراً إلى الانسان فوق العالم طالعنا زوج ثالث من القيم هي القيم الأخلاقية والقيم الدينية أو الروحية بالمعنى الصحيح، وهي تاج القيم جميعاً.

فهذا التقسيم الثلاثي يرقى بنا بالتدريج من الكائن على اعتباره منغمساً في الطبيعة، إلى القيم التي تمس الانسان من حيث أنه يراقب الطبيعة ويشاهدها، الى القيم التي يسمو بها الانسان على الطبيعة كيما يغيرها أو يتحرر من أسرها. وفي كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث يطالعنا نمطان من القيمة بحسب اتجاه شعورنا إلى الخارج أو إلى الباطن: «الاقتصادي» قيمة من حيث أنه يكمن في الموضوع. و«الحقيقي» قيمة من حيث أنه يكمن في التصور. و«الأخلاقي» قيمة من حيث أنه يكمن في العمل. ولكن من الجائز أن ننفذ إلى باطن كل قيمة من هذه القيم، وعندئذٍ يؤثر الموضوع في النفس، ويغدو التصور جمالياً، ويصبح العمل روحياً.

ان الحقيقة العلمية قد تستطيل الى حقيقة نفسية، والجمال الحسي ليس سوى تعبير مادي عن الجمال المعنوي، ولكن القيم كلها ترغمنا على الرجوع إلى الينبوع الروحي عند تعمقها. بيد أن القيمة العقلية، والقيمة الجمالية ترجعان بنا دائماً إلى اعتبار المشهد، أي الموضوع، بينما تعيدنا القيمة الأخلاقية دائماً إلى اعتبار الشخص، أي النية. فالأمر هنا يتعلق بالشخص في ذاتنا،

ويتعلق بالشخص الذي يهدف إليه لدى الآخرين. أما النية في العلم وفي الفن فلا شأن لها إلا من حيث إظهار الجانب الأخلاقي المنخرط في العلم وفي الفن.

ان للقيم الأخلاقية امتيازاً ماثلاً في أنها لاتربطنا بعجلة الموضوع من حيث أنه موضوع، ولا تربطنا بالموضوع من حيث تصوره، بل انها تحرك فاعلية المرء ذاتها من حيث أنها تتناول الموضوع بتوسط التصور. وعلى هذا المنوال يتحقق تركيب القيم في القيم الأخلاقية التي تعتبر، في أغلب الأحيان، بمثابة فؤاد القيم الروحية والقيم الدينية. ان القيم الدينية قد تدعو في أحوال كثيرة إلى الانسحاب من العالم إلى عالم آخر يتجاوزه، بينما تعمد القيم الأخلاقية إلى لحم العالمين أحدهما بالآخر، وتطلب إلينا أن نبدّل عالم التجربة لنجعله حقل عمل يطابق القيمة. ولذا فإن التخلق، على الرغم من أنه يناقض الواقع المعطى، فإنه يتخذ الواقع مادة ويمنحه سبب وجود يسوّغه.

ان التخلق ينفذ إلى صميم سائر القيم بلا استثناء، ويهبها الصفة التي بها تكون قيماً. ذلك ان التخلق ــ بوجه الدقة ــ يضمر مسعى الارادة. ولابد للقيمة الاقتصادية من التخلق حتى

تظل قيمة. والقيمة الانفعالية تعتمد التخلق لإخضاع النزعات الدنيا إلى النزعات العليا. ولامعنى للقيمة العقلية ولا للقيمة الجمالية إلا بالصدق، صدق النية، والإخلاص، إخلاص الانفعال.

ثم ان القيم الأخلاقية لاتتجلى في عالم المادة إلا إذا اتخذت القيم الاقتصادية مادة وأداة. فهي تترجم الانفعالات، وتطبق الإرادة على إمكانات العمل، وهذه الإمكانات العملية تفيد من القيم العقلية التي تحددها وتقدمها إلينا. ومن شأن القيم الأخلاقية أخيراً أنها تضطرنا إلى أن ننظر إلى الشعور بأسره وكأنه عمل فن يعمل ذاته. ومن هنا جاز تعريف القيمة الأخلاقية بأنها: «قيمة القيم» مادامت ذاتاً مشتركة بين القيم جميعاً، ومادامت كذلك الشرط الذي بدونه لايمكن طرح قيمة أخرى.

هـ ـ تصنيف لوسين

يرفض (لوسين)، قبول تصنيف قيمي تسلسلي وحيد السياق، أي التصنيف الخطي الذي يقرّه باحثون يحسبون أنه يضمّ قيماً محددة متميزة يخضع بعضها لبعض، وهي كلها تخضع لقيمة واحدة تتربع على رأس نظام سمو تدريجي. وعنده ان

وحدة القيم وحدة اشعاع. فالقيم كلها تصدر عن (الفكر) أو الروح صدور الأشعة عن بؤرة تبدع الحرارة والنور.

وقد وجد أن أمهات القيم الاشعاعية أربع هي:

قيمة التحديد الطبيعي أي الحقيقة ثم قيمة التحديد الصميمي أي الجمال وقيمة التحديد المثالي أي الأخلاق وقيمة الطاقة الروحية أي الحب أو الدين.

الحقيقة قيمة تتميز بها التحديدات المعطاة لنا على أنها تسبق الفعل. وهي تتميز عن التحديدات الخاطئة أو الموهومة أو الخيالية، أي عن التحديدات الذاتية فقط. وهذه التحديدات الذاتية لاتحظى بجدارة البقاء في معرفتنا، وهي لاتقدر على أن تقدم لنا المتانة التي يحتاج إليها عملنا حتى يفوز بالطمأنينة. ان الحقيقة أساس: انها قيمة المعرفة. وان غيابها جهل، وإنحرافها خطأ. ولما كانت الطبيعة لاتوجد إلا بكثرة الأفراد، ومن أجلهم، وكان الأفراد لايتصل بعضهم ببعض إلا بتوسط الموضوع، فإن الحقيقة هي الأساس الاجتماعي الأعلى. ولكن تفاهم الأفراد لايضمن اتحاد أرواحهم، لأن من الجائز أن يتخذ وحدة التفاهم جداراً يفصل، أو سلاحاً يقتل، كما يجوز ان يتخذ جسر الاتصال والوئام.

تظل قيمة. والقيمة الانفعالية تعتمد التخلق لإخضاع النزعات الدنيا إلى النزعات العليا. ولامعنى للقيمة العقلية ولا للقيمة الجمالية إلا بالصدق، صدق النية، والإخلاص، إخلاص الانفعال.

ثم ان القيم الأخلاقية لاتتجلى في عالم المادة إلا إذا اتخذت القيم الاقتصادية مادة وأداة. فهي تترجم الانفعالات، وتطبق الإرادة على إمكانات العمل، وهذه الإمكانات العملية تفيد من القيم العقلية التي تحددها وتقدمها إلينا. ومن شأن القيم الأخلاقية أخيراً أنها تضطرنا إلى أن ننظر إلى الشعور بأسره وكأنه عمل فن يعمل ذاته. ومن هنا جاز تعريف القيمة الأخلاقية بأنها: «قيمة القيم» مادامت ذاتاً مشتركة بين القيم جميعاً، ومادامت كذلك الشرط الذي بدونه لايمكن طرح قيمة أخرى.

هـ ـ تصنيف لوسين

يرفض (لوسين)، قبول تصنيف قيمي تسلسلي وحيد السياق، أي التصنيف الخطي الذي يقرّه باحثون يحسبون أنه يضمّ قيماً محددة متميزة يخضع بعضها لبعض، وهي كلها تخضع لقيمة واحدة تتربع على رأس نظام سمو تدريجي. وعنده ان

وحدة القيم وحدة اشعاع. فالقيم كلها تصدر عن (الفكر) أو الروح صدور الأشعة عن بؤرة تبدع الحرارة والنور.

وقد وجد أن أمهات القيم الاشعاعية أربع هي:

قيمة التحديد الطبيعي أي الحقيقة ثم قيمة التحديد الصميمي أي الجمال وقيمة التحديد المثالي أي الأخلاق وقيمة الطاقة الروحية أي الحب أو الدين.

الحقيقة قيمة تتميز بها التحديدات المعطاة لنا على أنها تسبق الفعل. وهي تتميز عن التحديدات الخاطئة أو الموهومة أو الخيالية، أي عن التحديدات الذاتية فقط. وهذه التحديدات الذاتية لاتحظى بجدارة البقاء في معرفتنا، وهي لاتقدر على أن تقدم لنا المتانة التي يحتاج إليها عملنا حتى يفوز بالطمأنينة. ان الحقيقة أساس: انها قيمة المعرفة. وان غيابها جهل، وإنحرافها خطأ. ولما كانت الطبيعة لاتوجد إلا بكثرة الأفراد، ومن أجلهم، وكان الأفراد لايتصل بعضهم ببعض إلا بتوسط الموضوع، فإن الحقيقة هي الأساس الاجتماعي الأعلى. ولكن تفاهم الأفراد لايضمن اتحاد أرواحهم، لأن من الجائز أن يتخذ وحدة التفاهم جداراً يفصل، أو سلاحاً يقتل، كما يجوز ان يتخذ جسر الاتصال والوئام.

والجمال قيمة تعتبر أيضاً ان الطبيعة قوام التحديدات المعطاة لنا. ولكن هذه التحديدات لاتستحق قبولنا وحسب، بل انها تهزّ أيضاً حساسيتنا الباطنية هزاً متسقاً. أجل، ان العقل يصير مفهوماً في الحقيقة وفي الجمال. انه يغدو علاقة، يغدو نسبة، ولكنه يكون فقيراً وتصوراً تحليلياً في الحقيقة، ويكون في مجال الجمال غنياً حسياً من ناحية الكيف.

ان الحقيقة والجمال قيمتا نظر خلفي. وهما قوام الكائن وسطحه. وهما قيمتا الماضي كما ينضجه (الفكر) أو الأفكار. أما قيمتا المستقبل، القيمتان الأماميتان، فهما القيمة الأخلاقية، والقيمة الدينية.

ان القيمة الأخلاقية، قيمة التحديد المثالي، قيمة الشرع، هي القيمة التي تصبح عند تحققها في الواقع منحى الفضيلة. ومن الجائز تعريفها بأنها ماينبغي فعله، بمعنى أن الفعل هو فعل شيء ما. فالقيمة الأخلاقية هي قيمة العمل. ولما كان العمل مايجري بحسب تحديد، وكان التحديد قاعدة أو غاية أو مثلاً أعلى، فإن العمل يصدر عن (الأنا) التي تعرف ذاتها في الإرادة. ولذا فإن

القيمة الأخلاقية هي قيمة الإرادة، كما أن الحقيقة قيمة المعرفة، والجمال قيمة التخيل، والحب قيمة القلب.

الحب هو القيمة ــ الأم الرابعة، وهذه القيمة تتناول مايجب أن يكون؛ وهي لاتتعلق بالأعمال المتجلية، بل ترجع إلى الطاقة النفسية ذاتها وتجعل هذه الطاقة روحية بدل من أن تظل طاقة ذهنية. وينبغي بذلك إما خلق العواطف الضرورية للعمل الصالح، وإما، على الأخص، خلق العواطف واتحاد القلوب فيما يجاوز أي عمل من الأعمال. وهذه القيمة، قيمة الحب، قيمة الدين، هي أكثر القيم اتصافاً بالصفة الصحيحة. إنها ــ كالفضيلة ــ تتطلع إلى المستقبل، ولكنها لاتستهدف تناول الموضوع، بل إنجابه، بمعنى أن الإنجاب هو إيقاظ الروح.

الفصل السابع

الفصل السابع

قيم أساسية

١ ـــ القيم الاجتماعية

ذائع ذيوع البداهة قولنا ـــ في اثر المعلم الأول، ان الانسان حيوان اجتماعي. ولكن السمة الاجتماعية ليست وقفاً على الانسان. فقد نجد هذه السمة، أو نتصوّرها، ماثلة في دنيا الكائنات الكيميائية اللاعضوية والعضوية: الجسم اجتماع ذرات. والذرة اجتماع عناصر نووية. والخلية الحية اجتماع عناصر متفاعلة. وأنواع النباتات والحيوانات اللاناطقة اجتماع فصائل، وأشباه

الانسان من القردة العليا تتجمع في حياة مشتركة لها نظمها وصلاتها وغرائزها. ولكن الانسان يتميز عن سائر ماعداه بالشعور الاجتماعي الذي يعي واقعه، ويعي مايترتب عليه من مواقف تجاه المعطيات الاجتماعية وسواها. وهذا الوعي منطلق الشعور الاجتماعي التقويمي الذي به يدرك الانسان أبعاده المختلفة، وشتى تفاعلاتها مع الوسط الطبيعي والوسط الاجتماعي، ويخلص من ذلك كله إلى تطلع قيمي يريد أن ينتظم به سلوكه، ليس كما هو معطى، بل كما هو مراد أو مرغوب.

فإذا صح تصور وجود اجتماعي في عوالم الكائنات اللابشرية وجب نعت ذاك الوجود بأنه وجود تجمع، ولزم أن نقصر عبارة الحياة الاجتماعية بالمعنى الصحيح على وجود الجماعة. والجماعة وصف خاص بالوجود الاجتماعي الانساني، وقوام الجماعة تماثل أفرادها في تبادل علاقات متفاعلة ومشتركة. والجماعة جملة من الأفراد المتماثلين والمشتركين في فعال تعود بالنفع آخر الأمر على الجملة وعلى الأفراد معاً.

وقد قيل في تعريف المجتمع: انه جملة العلاقات بين الناس الذي ينتظمون في هيآت ذات تركيب يمكن التعرّف عليه.

والجماعات كتل من الناس يقوم بينهم ارتباط منظم ذو تركيب معلوم. ولكن ثمة جموعاً أو أجزاء اجتماعية ليس لها تركيب معلوم، ويشترك أفرادها في مصالح معينة، أو طرق خاصة في السلوك قد تؤدي بهم في أي وقت إلى أن يكوّنوا جماعة. ولذا يميز الباحثون أشباه الجماعات عن الجماعات. فهذه الأشباه هي الجمهور والسواد والفئات التي تجمع بين أفرادها مصالح مشتركة كالرياضة أو أغراض الأندية المغلقة.. وأما الجماعات الاجتماعية فمنها مايقوم على أساس الاتصال المباشر الدائم كالأسرة والجوار والوطن أو تقوم على علاقة محدودة مؤقتة كالحشود ومنها مايقوم على الاتصال غير المباشر وهي إما أن تكون ذات علاقات شاملة دائمة كالأمة والدولة أو ذات علاقات محددة خاصة كالهيئات مثل النقابات والجمعيات العلمية.

وقد تتميز الجماعات بحسب وظائفها الاجتماعية ومثلاً الجماعات الاقتصادية وهي تضم العاملين في الإنتاج الزراعي والصناعي وفي التجارة. والجماعات الحيوية وهي تضم العاملين في حقل الصحة وحفظها. والجماعات الاجتماعية وهي تضم العاملين في مجال الاتصال والإعلام. والجماعات الفكرية أو الثقافية وهي

تضم العاملين في مجال التعليم والتربية. والجماعات السياسية وهي تضم العاملين في الدولة والتشريع والقضاء والأمن. كما أن هناك الجماعات الاختيارية كالنقابات والأحزاب والأندية والشركات والجمعيات على اختلاف أغراضها الخيرية والعلمية والتهذيبية والفنية والرياضية...

ان التماثل شرط من شروط الحياة الاجتماعية في جماعة أو جماعات معينة. وهو ينطوي على مشاركة في صفات مع تمايز في صفات أخرى. ومن هنا ينشأ شعور اجتماعي عفوي مزدوج قوامه الاتفاق والافتراق: اتفاق التماثل في المشاركة بصفات اجتماعية معينة، وافتراق بتمايز المشترك عن صنوه. وهذا يعني أصالته الفردية أو استقلاله الذاتي. فإذا نظرنا إلى الفرد من حيث اسهامه في الوظائف الاجتماعية المشتركة وجدناه يستعيض عن التفرد أو العزلة بالتعاون والتعاضد. ومن الجلي أن كل فرد منخرط لامحالة في العمل الجمعي. وقد اختلف الباحثون في تفسير الشعور الاجتماعي الذي يشد المرء إلى سواه من الناس في الجماعة. فذهب باحثون إلى أن أصله هو روح التكتل أو غريزة القطيع، وذهب آخرون إلى أن هذه الغريزة ليست بالغريزة الأولية لأن مهمتها تنظيم غرائز أخرى

كغريزة المحافظة على البقاء وهذا يعني أنها غريزة من الدرجة الثانية وأراد (فرويد) اعتبار هذا الشعور نتيجة صراع بين الحب والكراهية، أو بين الميل الحيوي إلى الحب والميل إلى العدوان. ويبقى من الثابت ـ على مايبدو ـ أن الغريزة الاجتماعية تتجلى في «الميل إلى التعاون، وتتميز في جانبها الانفعالي بالمنفعة الناجمة عن صحبة الأفراد الآخرين والشعور بالحنان المتبادل». ولعل أصح مايقال في منشأ الشعور الاجتماعي انه «حاجة المرء إلى الخروج عن فرديته والدخول بعلاقة مع الآخرين». يقول (موريس جنزبرج): «ان الميل الاجتماعي لايستمد من أي ميل واحد بعينه، كغريزة التكتل أو الجنس أو مشاعر الغرائز الوالدية الرقيقة، بل يبدو أن الدافع الأساسي هو حاجة أوسع وأكثر عموماً من أي واحد من هذه الميول. ويمكننا أن نصفها بأنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا والدخول في علاقة مع الآخرين. وهي ليست بالضرورة رغبة في التعاون من أجل الغايات المشتركة ولا هي في ذاتها حب الخير للغير. وإنما الأصح أنها الحاجة إلى تلقي نوع من الاستجابة من الآخرين، وميل إلى الاستجابة لهم»[1].

---

(١) موريس جنزبرج: علم الاجتماع ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ القاهرة ـ سلسلة الالف كتاب رقم ١٢٨ ص١٢٦.

غير أن هذا الحرص ـــ الطبيعي ـــ على التواصل وامتزاج العناصر المتقابلة في العلاقات الاجتماعية. ينتهي إلى وعي الحياة الاجتماعية واستخلاص هدف أو أهداف مشتركة ومتنوعة لها.

ان الجماعة الانسانية مجموعة أشخاص يجمعهم غرض واحد ويشتركون إلى أكبر حد مستطاع في ضروب مختلفة من النشاط تنشأ عن استجابات جسمانية ووجدانية مختلفة. ولابد من توافر قدر من التماثل والتقارب في الميول والآراء والعواطف للتعاون في حياة الجماعة وتحويلها إلى وحدة متميزة بمشروعات مشتركة وبمسؤولية مشتركة وبقوة جمعية لا يبلغها أفرادها وهم متفرقون. وقد تتفاعل هذه الوحدة مع وحدة أو وحدات جمعية أخرى، وإذ ذاك يترتب لتعاونها توافر صفات معينة كروح التسامح والتفاهم واحترام الآخر واعطاء الفرصة لتقدمه والاهتمام بمطلب المجتمع الشامل عبر التفاعل والتعاون بين الوحدات الجمعية أو الجماعات الفرعية. والحق ان كل إنسان، رجلاً كان أو امرأة، لابد وأن يكون طرفاً في علاقة، إذ الفرد في ذاته «ليس بداية ولا نهاية، وإنما هو حلقة في تتابع الحياة. ذلك ان المجتمع هو أكثر من بيئة ضرورية، وأكثر من التربة التي نتلقى فيها تربيتنا. وان علاقاتنا بالميراث الاجتماعي أقوى

وأشد ارتباطاً من علاقة البذرة بالأرض التي تنمو فيها. ان المجتمع يحررنا، ويحد من استعداداتنا كأفراد، في وقت واحد، ليس فقط بمنحه إيانا الفرص المحددة والتشجيع، وليس فقط بإرهاقه إيانا بالقواعد وتدخله في سلوكنا، وإنما أيضاً بتكييف مواقفنا ومعتقداتنا ومقاييس سلوكنا ومثلنا العليا بطريقة رفيقة لانشعر بها»[1].

بين الفرد أو الأفراد من جهة، وبين الجماعة والمجتمع من جهة أخرى، علاقات متبادلة، ولابد من تعمق معرفتها حتى تتضح القيم الاجتماعية المتصلة بها، والمنبثقة عن معطياتها. فإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية من هذه الزاوية وجدناها تحفل بصيرورة مردها تفاعل صراع وتنازع من ناحية، وتعاون وتآزر من ناحية أخرى. ويتميز المجتمع الحديث المعقد بمنظمات ومؤسسات وبروابط وثيقة اقتصادية وسياسية وثقافية تقوم على أساس تقسيم العمل والتخصص الوظيفي فيبدو المرء في هذا المجتمع وكأنه لولب صغير في آلة ضخمة، ويظهر عمله محدداً في دائرة اختصاص ضيقة لاتكاد تعكس إمكاناته الفطرية، وشعوره الذاتي أو العفوي.

---

(١) ر. م. ماكيفر وشارلز بيج: المجتمع ـــ الترجمة العربية ص٩٨.

آ ــ الشعور الاجتماعي الفطري

ان القيمة الأولى، القيمة الاجتماعية المبتغاة بصورة تلقائية، هي مطلب الشعور الاجتماعي الفطري، مطلب الاستقلال الذاتي، أو الحرية الفردية. ولكن هذا المطلب يلقى في الحياة الاجتماعية الراهنة متاهة من الامكانات المتعارضة والدائرة حول أحد قطبي التنازع والتعاون. تنازع ماثل في المشاحنات والكبت والتمرد والاحتكاك ومظاهر سوء التوافق والاحقاد الناشئة عن المنافسة والقيود ومظاهر الاستقلال. ولهذا التنازع درجات متفاوتة في أي اتصال يحدث بين إنسان وآخر. ومن الجائز تعريفه بقولنا إنه كل نشاط يوجهه امرىء إلى آخر لتحقيق هدف ينشده. وقد يكون التنازع مباشراً. فهو مباشر عندما يعتدي الأفراد (أو الجماعات) بعضهم على بعض اعتداء صارخاً يترتب عليه أذى بليغ بقصد الحصول على غرض معين. وربما اقتصر التنازع على خصومة تحال إلى القضاء أو على جدل ومناقشة. وقد يرتدي التنازع الاقتصادي بين الطبقات الاجتماعية ثوب العنف ويعكس العنف الجاثم في حالات الثأر والثورة والحرب. أما التنازع غير المباشر فإنه يحدث حينما يسعى الأفراد أو الجماعات لتحقيق مصلحة لاتنال إلا

بالحيلولة دون تحقيق مصالح الآخرين. ان المنافسة تنازع خفي للحصول على أغراض معينة عندما تكون الفرص محدودة وهي تتجلى في ميادين شتى تتعلق بالمركز الاجتماعي أو التميز العلمي أو الحظوة لدى شخص محبوب.

ب ــ التنازع والخلاف

غير أن من طبيعة المجتمع أن يتيح التعاون والتوافق مثلما يتيح ضروب التنازع والخلاف. والحق ان الناس لايستطيعون الاجتماع على غير تعاون، أو بدون ان يشتركوا في العمل من أجل تحقيق مصالح مشتركة. والتعاون قد يكون مباشراً أو غير مباشر. فهو مباشر عندما يشمل جميع مظاهر النشاط التي يقوم فيها الناس معاً بأعمال متشابهة. ان الفرق الرياضية، وجماعات العاملين في الزراعة والصناعة والتجارة والمبادلة بل وفي حالات العبادة والاستجمام، إنما يتماثلون في تعاونهم وشعار تعاونهم هو رغبتهم في أن يعمل اثنان بالمشاركة مايستطيع أن يعمله كل منهما وهو منفصل عن الآخر أو في عزلة عنه. وقد يتحقق التعاون المباشر عندما يؤدي فريق من الناس بالاشتراك عملاً يبدو أن من الصعب، أو الممتنع، أن ينهض به إنسان واحد بمفرده. أما التعاون

غير المباشر فإنه يشمل جميع مظاهر النشاط التي يقوم فيها الناس بأعمال غير متشابهة بغية تحقيق غاية واحدة. وهنا يتجلى الزام تقسيم العمل الاجتماعي الذي يعكس بدوره تقسيم العمل البيولوجي ومثلاً في حال الإنجاب ثم تربية الأطفال ورعاية شؤون الأسرة وكذلك حين يتآزر أناس في صعيد واحد وكلهم يختلف عن سواه ولكنهم يتعاونون للنهوض بعمل يحقق غاية مشتركة، وهذا مايحدث في مجالات الانتاج والخدمات والبحث العلمي والعمل السياسي والاداري، وفي كل مجال يتطلب مزيداً من المهارات وتنوع الوظائف.

ولكن من الحق أن نفطن إلى أن التنازع لابد من أن يظهر في أي مجتمع، ولكن المجتمع لايمكن أن يستمر في الوجود إلا اذا تغلغل فيه التعاون وانتصر عليه. يقول (كولي): «كلما دققنا النظر في هذا الموضوع أدركنا ان التنازع والتعاون ليسا شيئين منفصلين، وإنما هما وجهان لعملية اطرادية واحدة تشمل شيئاً من الاثنين دائماً»[1]. بل ان التنازع يظل محدوداً بوجه عام، وذلك لاضطرار المتنازعين إلى التعاون، على نحو من الأنحاء، داخل مجال

---

(١) نقلاً عن: (ماكيفر) و (بيج): المصدر المذكور ص١٣٤.

التنازع وخارجه. والحق انه لايوجد شكل من أشكال التنازع الاجتماعي سواء أكان وجهاً لوجه، كما في المبارزة أو المناظرة أو السباق أو كان تنازعاً بين فئات كالتنازع بين الفئات الاقتصادية أو السياسية أو العلمية إلا ويشتمل على مظهر أو أكثر من مظاهر النشاط التعاوني. وأما الشكل الذي يكاد التنازع الاجتماعي أن يتميز فيه باللاتعاون المطلق فهو الحرب، وان سعت القوانين لإملاء واجبات تعاون معين بين أطراف النزاع.

ان الفردية هي القيمة العفوية التي يتطلع إليها الانسان اللااجتماعي بوصفه بالدرجة الأولى كائناً بيولوجياً، أو كائناً يرجح في سلوكه الاجتماعي جانب النزاع على الوفاق، والخصام على الوئام، والاثرة على الايثار. انها القيمة التي تواكب فكرة «خيالية» عن الحرية الانسانية، الحرية المطلقة، وهي تغفل واقع الامكانات البشرية المحدودة دوماً بمعطيات عضوية أولاً، ومعطيات فيزيائية طبيعية ثانياً، ومعطيات اجتماعية ملزِمة ثالثاً، وبوجه خاص. فإذا أنعمنا النظر في موقع الانسان من الحياة الاجتماعية اللازبة ألفينا أن لامناص له من الإنخراط في عجلة تقسيم العمل الاجتماعي، ووجدنا أن سبيله للتكيف مع الوقائع التي تكتنفه هي سبيل

التنشئة الاجتماعية التي تنقل المرء من صفة الفرد إلى صفة الشخص، وذلك بإقلاعه عن حرية التفرد والتمايز بالتفرد وإقباله على إمكانات التعاون والمشاركة واعتناقه حدود النظام الجائز غير الجائر، وإذ ذاك لاتبقى حريته جموحاً، ولا يتسم تعاونه بالخنوع، وإنما يدرك الشخص أنه ينتقل من الغريزة إلى الإرادة، ومن اللاوعي إلى الاختيار، ومن الرضوخ إلى الطاعة، ويتبين راغباً ان القسر الاجتماعي الخارجي ينفذ إلى قناعته الداخلية فيدرك ان أبسط ظواهر الشعور الاجتماعي المرموق هو الباعث على التعاون المتبادل والتواصل، وكلاهما يهدف إلى تحسين وضع الأفراد في المجتمع، وتحسين حال الجماعة الاجتماعية وتنمية الامكانات المشتركة باعتماد معيار قيمي شامل، وهذا المعيار في الحضارة المعاصرة العالمية هو معيار المدنية، أو جماع ماينشد البشر في حياتهم الدنيا، يضاف إلى ذلك سبيل يلجه المؤمن لبلوغ سعادة ماوراء العاجلة في العالم الآخر.

ان هذا الانتقال من مفهوم الفرد إلى مفهوم الشخص انتقال من التناحر إلى التضامن، ومن التنابذ والاثرة إلى التعاون والايثار. وتكون أولى القيم المرفوضة في المجال الاجتماعي هي قيمة

الفردية التي يستعاض عنها بأولى القيم المرموقة في هذا المجال وهي قيمة الاستقلال الذاتي، وهي قيمة أساسية حركية تدل على تميز المرء بخصائص ذاتية تقبل الانسجام في التقائه مع الآخرين مع احتفاظه بأصالته المؤتلفة مع أغراض المجتمع وأهداف الانسانية. ولا يتحقق ذلك إلا بإندماج اجتماعي متكيف أو تنشئة اجتماعية ناجحة تنطلق من قيمة النظام وتنتهي إلى قيم التضامن والولاء، حيث تمضي الحياة الاجتماعية المتطورة نحو الأفضل المراد.

ان اصطلاح الفردية يدل بالدرجة الأولى على المعنى الجسمي أو البيولوجي. ولكن اصطلاح الشخص يدل على تجاوز المرء السلوك الآلي الناجم عن الرضوخ لعادات جمعية أو فردية، ورفض الإنصياع الأعمى لأوامر المجتمع ونواهيه، وحرصه على أن يمتح من معين تفكيره وتقديره أغراض سلوكه بوصفه عضواً واعياً ومسؤولاً في جماعة يريد ماترمي إليه ويقبل الالتزام بالمضي بحركتها شطر هدف مشترك مقبول. انه عضو في الجماعة، بل في المجتمع على اختلاف مستوياته وتنوع وظائفه. ولكنه أكثر من مجرد لولب في العجلة لأنه يشعر بنفسه، ويعي استقلاله الذاتي، ويتخذ جهده مبعث نشاط يعبر عن أصالته المنسجمة مع المطلب القيمي

المشترك بين الأفراد من حوله، وبينهم جميعاً وبين الجماعات والمجتمعات الانسانية الأكثر شمولاً. وان أفضل العلامات الدالة على التطور الاجتماعي هي درجة إسهام الأشخاص في خدمة الأهداف المرموقة بطريق التعاون والنظام.

ان الشعور الاجتماعي واقع ينمّ عن سرور الناس في المعاشرة وإقامة تعاون يتغلب على دوافع التنافر والنزاع، ولذا فإن النظام هو القيمة الاجتماعية الرامية إلى ضمان توافق أفعال الأشخاص بعضهم مع بعض، وائتلاف هذه الأفعال من حيث تطلعها إلى أغراض الجماعة. وحين تؤثر تصورات الأشخاص القيمية في توجيه الحياة الاجتماعية نجد أن هدف هذه الحياة لايظل على مستوى الحفاظ على البقاء، وإنما يتجاوزه إلى هدف تحقيق البقاء الأفضل، بما يراه الانسان للإنسان.

صحيح أن الغرض الاجتماعي قد يكون محدوداً في الجماعات المغلقة المحدودة، كالأسرة والعشيرة والقبيلة وحتى الأمة. ولكن التطلع القيمي الانساني ينتقل من المغلق إلى المفتوح، ويتوخى ربط مسيرة الانسانية بأهدافها المشتركة العليا، وهي كما ذكرنا مطلب التمدن في الدنيا والتطلع إلى إنسانية الانسان.

ان النظام في المجتمع إيمان بحياة أسمى من حياة الفرد. وهو سبيل التقاء الإرادات الشخصية للفوز بمزيد من القوة والنجوع ــ وهذا اللقاء لا يعرب عن الاثرة، بل يقود إلى لجمها وكبح جماح الغرائز والعادات المترسبة. والنظام يقتضي الاتفاق الأكثر دواماً مع الآخرين في سبيل إنجاز الغرض المشترك. ولذا فإنه من طبيعة عقلية تحدد مجال ما هو قائم وما ينبغي أن يكون. والحق ان النظام يحتوي الحرية ولايعارضها. وكلنا يعلم ان للمجتمع تعاليمه الآمرة والزاجرة، ولكنه يترك للفاعلين مجالاً يتوجب عليهم فيه أن يتخذوا قرارات سلوكهم بأنفسهم وبحسب اختيار أشخاصهم. والنظام هو الذي يتيح تضافر هذه الإرادات الهادفة مادام ينظر إلى الانسان على أنه ليس بدمية آلية اجتماعية فلا يستطيع إطاعة عمياء سلبية بل يجد أمامه فرصاً لتتجلى فيها أصالته واستقلاله الذاتي وأمنياته الشخصية. أليس بصحيح الشعار القديم القائل: «ان حرية المرء تنتهي حيثما تبدأ حرية الآخرين» ؟ وهذا يعني أن الحرية في المجتمع مبطنة بالنظام. وهي ليست قدرة مطلقة على القول والعمل، أي قول وأي عمل، بل هي الزام بإحسان القول واتقان العمل. ولا شيء كالنظام يبين أن ازدراء النظام والتملص منه يؤذيان الانسان الفرد ويمنعان من تحقيق أفضل الإمكانات التي

ينطوي عليها من حيث احتمال بذلها في إطار الشخص منسجماً مع غاية المجموع. وليس من الغلو قولنا ان النظام في المجتمع قيمة عقلية تفتح آفاق توسع وتعمق لانهائيين.

جـ ـ التضامن

وكما ينشأ التنظيم عن النظام فإن التضامن، بوجه من أوجه الاعتبار، قيمة اجتماعية تركيبية تضم إلى التنظيم مفهوم العدالة، وهي الحد الأدنى من السلوك الأخلاقي الذي لامندوحة عنه في استمرار وجود الحياة الاجتماعية وتقدمها. العدالة هي ان يتمتع كل انسان بحق متابعة غاياته المشروعة. والتنظيم هو كفالة اتساق غايات أفراد الجماعة الاجتماعية كافة. ولايمكن ان يتحد هذان المطلبان اذا لم يتوافر شعور الزام بالعمل على تحقيق غايات المجتمع في الوقت الذي يتطلع كل عضو فيه إلى تتبع غاياته. غير أن هذا الالزام ينبغي ألا يكون قسراً خارجياً، بل قبولاً طوعياً واعياً، القبول بأن جميع أعضاء المجتمع وهم يعملون لأجل أنفسهم إنما يتعاونون تعاوناً إيجابياً ليكفلوا نوال الخيرات التي يصبو لها الجميع.

غير أن التضامن الاجتماعي ليس بمعطى جاهز. إنه قاعدة

عمل، وقانون ينبغي قبوله، وغاية نتطلع إليها، أي انه مثل أخلاقي أعلى، وقيمة اجتماعية مرموقة. واذا صح أن التضامن قد يحدث في مجال الشر بمثل حدوثه في مجال الخير، فإن من اللازب تحديد مضمونه الصحيح، ومضمونه هو العدالة، والعدالة تنطلق من مبدأ تساوي الأشخاص في الناس. والحق ان التضامن سبيل انتقال القيم الاجتماعية من عالم المجرد إلى العالم المشخص. فبالتضامن تعرّف الحرية في إطار النظام، وبه يأخذ الواجب معناه، ويكسب الخير شأوه، وتتحدد الشخصية ويلقى اجتماع الضمائر مضمونه، فلا يبقى الناس في عزلة متبادلة، ولا يتعرض النظام إلى نظام رضوخ وإكراه، بل تصبح العدالة تعاوناً، تصبح إرادة قبول طوعي في إطاعة القوانين والأنظمة.

ان التضامن عدالة وتنظيم. وهو عدالة في التنظيم، وتنظيم في العدالة. العدالة قدرة كل امرىء على أن يستعمل بحرية فاعلياته المختلفة وان يتتبع أمانيه ويحقق شخصيته. ولكننا نريد العدالة بالتنظيم، أي بأن يكون تحقيق غايات كل إنسان عملاً مشتركاً بين جميع أعضاء المجتمع. وبالمقابل، إننا نريد التنظيم، أي إقامة تسلسل ونظام ينتج عنهما فرض قواعد سلوك محدّد يشمل جهود

الجميع. ولكننا نريد التنظيم بالعدل، أي قبول ألا تكون الطاعة والتحديدات الضرورية إرضاخاً للشخصية، بل قناعة تجعل الشخصية قادرة على أن تجد في إخلاص الآخرين قدر إخلاصها فيما تضحي هي به في سبيلهم. وفي إطار التضامن يتصور الناس طراً أنهم بآن واحد متساوون ولا متساوين. مساواتهم هي المساواة التي تتطلبها العدالة. ولا مساواتهم هي اللامساواة التي يتطلبها التنظيم. ولكن اللامساواة لا تناقض المساواة لأنها لامساواة متبادلة. فالذين يأمرون تارة يطيعون، والذين يطيعون تارة أخرى يأمرون.

د ــ الولاء المحدود

ان التضامن يفترض اجتماع عدد من الأشخاص تربطهم أوضاع معينة كالأسرة أو المهنة أو الأمة، وكذلك يفترض أن يتوافر بينهم تقسيم عمل وجهود وتمايز وظائف وتسلسل. ويتجلى موقف الأشخاص المعنيين من أوضاعهم وأهدافها في قيم رفيعة تجمعها كلمة الولاء.

يقول (جوزيا رويس)[1] «الولاء إخلاص شخص لقضية

(١) جوزيارويس: فلسفة الولاء. الترجمة الفرنسية بقلم جاكلين مورو ــ سير باريز ١٩٤٦ ص١٨.

إخلاصاً طوعياً وعملياً غير مشروط». إنه إخلاص تام موصول لقضية. الولاء الوطني، مثلاً، يحمل الانسان على أن يحيا، وأن يموت عند الاقتضاء، من أجل بلده. وهناك ولاء ديني لدى الشهداء في سبيل الدين. وولاء مهني لدى الربان الذي يضطلع بمسؤولية قيادته لإنقاذ سفينته وكل من فيها حتى آخر نسمة، فيكون هو آخر من يغادر السفينة الغارقة أو يكون متأهباً للغرق معها. فهذه الولاءات تعتمد قبول القيام بالواجب قبولاً حراً. وتصبح قضية الانسان المخلص قضيته الشخصية بسائق رضى إرادته الصميمي. فهو الذي اختار ولاءه وإخلاصه. وان إخلاصه يتجلى في سلوك عملي: انه يفعل شيئاً، وهذا الشيء الذي يفعله يخدم قضيته.

ان الولاء عاطفة ولكنه لايقتصر على الانفعال المحض. وربما ظهر الولاء في ثوب الحب والوله ولكن العواطف وحدها لاتغني عن الولاء الفاعل، الولاء العملي. وفي إخلاص الولاء يجثم النظام والسيطرة على الذات وإخضاع ميول الطبيعة والرغبات لموضوع الولاء. فإذا فقدت السيطرة على الذات بهذا الاعتبار اضمحل الولاء وامتنع تجليه في واقع الحياة. ان الانسان المخلص خدوم. وهو

لا يستجيب لدوافعه الخاصة بل يهتدي بهدي قضيته ويمتح منها ماينبغي عليه فعله؛ ويفعل ماينبغي أيضاً. ولا يحد ولاء المخلص حد لأن صاحبه متأهب كما ذكرنا إلى أن يضحي بنفسه في سبيل قضيته. ولكنه لايتوخى في ذلك كله إرضاء اثرته أو جلب منفعة شخصية وإنما يعتبر موضوع ولائه قضية قيمية موضوعية جديرة بمثل هذا السلوك. إنها قضية اجتماعية مشتركة يؤمن بها آخرون.

ومن شأن القضية المشتركة انها تستلزم نوعاً من وحدة يلتقي حولها المخلصون. ان العاشقين المخلصين مثلاً لايخلص أحدهما للآخر وحسب، من حيث أنهما شخصان منفصلان. بل انهما مخلصان لحبهما، لاتحادهما، وهذا الحب المشترك أو الاتحاد أكثر من كل واحد منهما على إنفراد، بل وهو اكثر منهما معاً اذا نظرنا إليهما بوصفهما شخصين متمايزين.

فالولاء، بوجه عام، قيمة اجتماعية شاملة تصل الغاية، أو القضية، بأصحابها وترسم السبيل إلى إخراج ماينبغي أن يكون إلى حيز الواقع بالقواعد التي يمتحها الفاعلون من معين القضية ذاتها. ان القاعدة تعرب عن الهدف المنشود، ولكن إعرابها عنه لايتجلى

على الصعيد النظري المجرد، بل يتبع دلالات المعطيات في أوضاع محددة، وبحسب معايير التحقق الممكنة في وقت معين.

ان الولاء الأسري مثلاً يتمتع بمدى يتبع مفهوم الأسرة بالمعنى الواسع أو بالمعنى الدقيق. فالمفهوم الوسيع يشمل اولي القربى عامة، ويقتصر المعنى الدقيق على قرابة الزوجين والأولاد. ومن المعلوم أن تطور الجماعة الأسرية مضى بها، ولايزال، شطر مزيد من الحد من اتساعها، والاقلال من خصائصها. فلم تبق الأسرة مجتمعاً سياسياً ودينياً وعسكرياً واقتصادياً... كما أنها لم تبق المبدأ الأكثر أهمية في تحديد منزلة الأشخاص في المجتمع المعاصر. وربما جاز قولنا أن كل إنسان ينتمي اليوم إلى مهنته بأكثر منه إلى أسرته ووالديه. ولم يبق من اللازب أن يعتنق الابن مهنة أبيه، كما أن اطراد عدد النسوة العاملات في مهن شتى يسهم في تنويع صلات الأسرة بالعمل المتوارث. وتبقى الوظيفة التربوية وظيفة لاغنى عنها تنهض بها الأسرة، ولايستطيع أي وسط اجتماعي آخر سواها أن يمدّ الأطفال بما يحتاجون إليه من عطف وبذل وإخلاص. وهنا تلتقي العواطف الطبيعية بالتنظيم الاجتماعي والقوانين الأخلاقية لضمان جو من الفرح يعيش فيه الأطفال ويكبرون. ولايزال من الحق قولنا

إن تخلق شعب بأسره رهن إلى حد كبير بالحياة الأسرية ودورها في التنشئة الأخلاقية والاجتماعية. وبذا تكون الأسرة استجابة تنظيم للحاجة الجنسية الطبيعية، وتكون في الوقت نفسه وضعاً اجتماعياً يكفل للأطفال نشأة صحيحة في أحسن الشروط الممكنة.

ان الولاء للأسرة ولاء لمؤسسة اجتماعية مابرحت تتمتع بالقيمة التي لايستعاض عنها. وقد غدا هذا الولاء قيمة تعاون وتضامن بعد أن كان ولاء لشخص رب الأسرة السيد المطلق. فالأسرة عقد اختياري المنطلق، إلزامي الديمومة، تشمل واجباته تعاوناً وتضامناً راهنين بمشاركة الزوجين وبائتلاف مصالحهما وتعاونهما في جو المودة والرحمة لتأمين التربية الأفضل لثمار الزواج. وهذا العقد يخلق نظاماً يتوخى نماء شخصية الأبوين من جهة، فنماء شخصية الأبناء من جهة أخرى. وهو يجاوز الوالدين، ولذة الزوجين ليضمن مايعود بالخير على جملتهما الزوجية والأسرية. ولا مناص من توافر عدد من الشروط ليغدو هذا العقد منبع ولاء المعنيين به كافة. ينبغي أولاً أن يتم العقد في نطاق عدالة صحيحة هي عنصر أساسي في التضامن، وان يتبادل الزوجان المتعاقدان الاحترام والتآزر لدى العقد وطوال سريان مفعوله. وينبغي، ثانياً،

ان يُخضع الزوجان كلاهما مصلحته الخاصة للمصلحة المشتركة : وهذا مايعرف بواجب تبادل العون والإخلاص والتضحية . وغير خاف أن مردّ واجبات الوالدين حيال الأطفال هو وعيهما بأن إنجاب الطفل إبداع واجبات فرضها كلاهما على نفسه وعلى مجتمعهما الأسري الصغير . واذا جاز الالحاف على ولاء الزوجين لفلذات كبدهما ، فمن الواجب كذلك الالحاف على الولاء المقابل ، ولاء الابناء حيال من اشتركا في جعل هذه الكائنات البشرية تبصر النور .

وإلى جانب الولاء الأسري تطالعنا الحياة الاجتماعية بقيمة الولاء المهني أو الاقتصادي . فمن المعلوم ان العلاقات الاقتصادية تقوم بين الناس بالنسبة إلى الأشياء . انها علاقات بين أشخاص بصدد الأشياء ، وليست علاقات بين أشياء . وقد أدى تطور الوقائع الاقتصادية إلى تميزها في الوقت الحاضر بسمتين أساسيتين : أولاً : ان الانتاج أصبح ينتظم في الزمان بغية إرضاء حاجات قادمة ، بعد أن كان يتوخى ، في الأصل ، تلبية حاجات مباشرة راهنة . ثانياً : لقد انتظم الانتاج في المكان على نحو يعتمد زيادة مايستهلك الناس . ونجم عن تبادل السلع تبادل الخدمات .

وطرحت على بساط البحث مشكلات شتى تتصل بمصادر الثروة وطرق الانتاج ووسائله وملكيتها وتقسيم العمل وأجور العمال... وتركزت الصعاب في مجالين أساسيين أولهما الحرص على تقديم أكبر كمية ممكنة ليرضى الناس حاجاتهم الضرورية والكمالية بيسر واتساع وصارت المنظومة الاقتصادية تبذّ بقيمتها منظومة أخرى عندما تعود بربح أوفى وثروة أعظم لأفراد أو للمجتمع بجملته. والمجال الآخر مطلب ان يكون في وسع جميع أعضاء المجتمع الافادة من زيادة هذه القدرة على ألا تكون زيادتها وقفاً على فئة قليلة وعلى حساب العدد الأكبر. وهذا يعني أن العدالة في المجال الاقتصادي تستلزم طرح مشكلة توزيع الثروة، وهي تواكب مشكلة زيادة الثروة ونمائها، ولكنها لاتمتزج بها. ومن هنا ظهرت حلول مذهبية شتى، من رأسمالية واشتراكية وتعاونية واحتكارية جمعية كاحتكار الدولة أو الجماعة أو الطبقة أو الشركة أو الاقليم.. وبدا في الوقت نفسه واجب تضافر العوامل الحقوقية والقانونية والأخلاقية في نشاط تنظيم اقتصادي عادل. وتجلى بنتيجة ذلك الولاء الاقتصادي في حلة تضامن.

ان التضامن الاقتصادي لايمثل كله، ولا أعظم ما فيه، في

تنظيم شؤون الانتاج السلعي وحدها. ولابد من أن يتوافر في هذا التضامن شروط منها أن يهدف كل عمل، ويهدف كل عرض خيرات الى تعاون يفضي إلى تحسين مصير المجتمع؛ وان يوقن كل شخص أنه يمضي نحو غاياته الخاصة وهو يسهم في خدمة المجتمع بعمله المهني والاقتصادي لقاء مايفيده من المجتمع؛ وان يحرص المجتمع بدوره على أن يكفل لاعضائه حرية مشروعة في تحقيق أهدافهم ويقدم لهم السبل والوسائل الكفيلة بإيصالهم إليها. وهذا المطلب العادل الأمثل يوجب اللجوء إلى تنظيم موائم في مجالات التملك والأجور والأسعار والسعي الدائب لتعمق ضروب التناقضات الاقتصادية وصلاتها الاجتماعية والتاريخية بغية الكشف عن الحلول الأفضل بما يتفق على نحو أعظم مع القيم المتوخاة.

ان للولاء المهني أنواعاً شتى من التضامن والتعاون. فثمة تضامن تعاوني يضم العاملين في مشروع، أو في فرع من فروع الانتاج. وتضامن مهني يضم العاملين في مهنة معينة. وتضامن طبقي يجمع شمل الأجراء تارة، أو أرباب العمل تارة أخرى، يجمع شمل العاملين في أية مهنة مهنة... ولا يقتصر الرباط الطبقي على وعي المصلحة المهنية بصرف النظر عن المعطيات الموضوعية

والتاريخية، وقد حلت الطبقات الاجتماعية المهنية محل جماعات العمل الحرفي وتنظيمات الأصناف وورثتها، كما أن هذا الوعي الطبقي لايستطيع التغاضي عن المؤثرات والأهداف السياسية والقومية بل والدولية.

ان التضامن الاقتصادي الدولي تنظيم آخذ بالنمو والازدهار وهو يتطلع الى تنظيم عادل يشمل حقول الانتاج والمبادلة معاً، كما يشمل ــ قيمياً ــ هدف تذويب الفوارق بين الأمم المتقدمة وسواها، وشعوب الشمال والجنوب. إنه يقتضي، من ناحية أخرى، تنظيم المنافسة العالمية بين الدول والشركات، بل يقتضي إلجام نزوات وأطماع وأنانيات وتمويهات. ومثل هذا التنظيم المتنوع الوقائع يلقى صعاباً لاتزال كأداء، ولكن الولاء الاقتصادي يمسي ولاء مهنياً للبشرية جمعاء إذا أمكن وضع الغايات والأساليب موضع التنفيذ.

وفي إطار اجتماعي أوسع من الأسرة والمهنة يقوم ولاء نحو المجتمع ذاته ممثلاً في الدولة، أي في تنظيمه السياسي الأكثر ذيوعاً الآن.

ان الدولة هي الشكل الحقوقي للأمة، للشعب، للاجتماع

الانساني المحدّد في الزمان وفي المكان. والدولة هي التعبير المباشر عن التضامن السياسي، وإليها يولج صياغة القوانين، والسهر على تطبيقها في جميع المجالات حتى تسود العدالة في دنيا الناس. وهذه القوانين تحدد معايير السلوك على أساس تعاون المواطنين وتضامنهم بغية تحقيق مايسمى النفع العام. وعلى الدولة أن تكفل تحقق العدالة في جميع علاقات الأشخاص بعضهم ببعض وفي علاقاتهم بالجماعات وبالشخصيات الاعتبارية بما فيها شخصية الدولة ذاتها. وهذه الكفالة تتوخى احترام حق الشخص وازدهار إمكاناته الأصيلة المشروعة بما يتسق وازدهار أصالة الآخرين ولا يعارضها.

ومن ناحية أخرى، تضطلع الدولة بالتنظيم، أي بتحديد السلطة العامة وطرق تطبيقها انطلاقاً من انبثاق هذه السلطة عن الشعب ذاته بالفعل، واتصافها بأنها سلطة مقبولة برضى حر وبأنها تُمارس لمصلحة السواد الأعظم وان تتوافر في التنظيم رقابة ناجعة على تلك الممارسة. وبذا توجّه الدولة نشاط الأشخاص نحو الجماعة بأسرها، أي بما يحقق بين أعضاء المجتمع تضامناً صحيحاً يتجه إلى غايات قيمية مرموقة. وإذ ذاك لاتكون القاعدة التي

ترسمها الدولة إلا قاعدة سلوك جميع المواطنين بما يكفل ان يسود بينهم التضامن المنظم.

ان الدولة هي، بالدرجة الأولى، جهاز التشريع القانوني الذي يعبّر عن التضامن القومي. وماسلطتها إلا إرادة ان تكون أمة، وان تبقى أمة. والدولة تتدخل باسم القواعد الحقوقية لمساعدة الأفراد والهيئات على النهوض بما يترتب في إطار العدالة والتنظيم. ولاتستطيع الدولة النهوض بأعبائها إلا اذا كانت إرادتها عادلة، واستهدفت احترام الأشخاص والهيئات وسخرت قوة الجماعة لحماية حقوق بعضهم حيال بعضهم الآخر. وهذا يعني واجب اتساق الادارة الحكومية ومطالب العدل وسيادة القانون. ومن هنا جاءت قيمة النظام الماثلة في خضوع المواطنين والجماعات لأوامر القانون وتجنب مخالفته والخروج عليه أو مواربته والتملص من ربقته. ان القانون تعبير عن التضامن. والتضامن منطلق الولاء السياسي، لأن التضامن السياسي قوام كيان الأمة. والقانون يحدّد دائرة سلوك كل شخص وكل جماعة مشروعة، ويتيح لهما استقلالاً ذاتياً صحيحاً مع الإفادة في الوقت ذاته من تلاقي أهداف الأشخاص والجماعات في بوتقة الصالح العام.

ان تنظيم العدالة الاجتماعية ينطلق من تنسيق حرية كل عضو اجتماعي، شخص أو جماعة، مع حرية سواه في الوطن الواحد وهو تأكيد أن حرية أعضاء المجتمع تيسّر إقامة تعاون إيجابي بين هؤلاء الأعضاء. وهذا هو أساس الحرية المدنية على اختلاف أشكالها وتنوع تجلياتها في حق التملك وحق العمل وحق اختيار المهنة وممارستها وحق التنقل وحق التفكير وحق الكلام وحق التعبير وحق الاجتماع ...

هـ ـ الولاء الإنساني

فإذا تجاوزنا تخوم الدولة والقومية وولائها السياسي المحدود طالعنا ضرب من الولاء الأوسع وهو الولاء الإنساني بوجه عام.

إن الممعن في وقائع التاريخ الإنساني يدرك أن علاقات الناس بعضهم ببعض مافتئت قائمة منذ أن التقى الناس قبائل وعشائر وشعوباً وأمماً على صعيد التنازع والتعاون، على صعيد الحرب والسلم. وغير خاف أن كفة النزاع بين الجماعات الإنسانية كانت هي الأرجح في هذا الإلتقاء. ولعلها هي الأكثر رجحاناً إلى اليوم وان اختلفت مظاهر شيوعها في كثير من

الأحوال . وقد اتسعت رقعة الحرب حتى شملت الأرض والبحر والجو ثم الفضاء . وكثر عدد المتحاربين المتكتلين في أحلاف قومية وقارية . ولا يبدو أن هذه العلاقة الدولية آيلة إلى التلاشي في المدى المنظور . ولكن سلاسل الحروب وفترات السلام أسهمت جميعها في تأييد الاعتراف بالآخر عدواً أو حليفاً أو صديقاً . ونشأ عن ذلك مطلب قيمي مرموق ينظر إلى الانسان من خلال البشر ويرمي إلى تعاون البشر كافة من خلال إنسانيتهم وتضامن فاعلياتهم بتوجهها شطر العدالة والتنظيم على السلّم الوسيع، سلّم الأرض المعمورة كلها . ومن هنا تظهر الآن قيمة ولاء فوق الولاء السياسي القومي ، بل إلى جانبه ، بل ضمنه ، ومن خلاله ، وهو الولاء الإنساني ، ولاء نحو قيمة الإنسانية جمعاء .

ظهرت ، وماتزال تظهر ، نشاطات ومنظمات دولية متعاقبة شتى . وذاع قانون دولي آخذ بالرسوخ والنفاذ . فلم تبقَ سيادة الدولة مطلقة . ولم تبقَ الدولة ذاتها غرض المواطنين الوحيد . ولم يبقَ في وسع الحياة المعاصرة عزل الدول بعضها عن بعض، ولا استقلال بعضها عن بعض استقلالاً تاماً . وإنما زادت الإتصالات من جوانب شتى ، وفي مجالات متزايدة، ولاسيما من حيث

العلاقات الاقتصادية والسياسية والدبلوماسية. وهذه الوقائع الجديدة تستلزم تنظيماً حقوقياً جديداً، ومفهوماً واسعاً عن العدالة يجاوز العدالة القومية إلى عدالة دولية بل إنسانية. وقد شرعت بوادر الولاء الإنساني تنساب في أقنية كثيرة لأغراض اجتماعية تلبس حلة طبقية تارة، وحلة إنسانية عامة تارات، وانبثقت لوائح حقوق شاملة كحقوق الإنسان وحقوق الطفل، وحقوق المرأة وحقوق العمال وحقوق اللاجئين وفاقدي الجنسية الخ، وهذا كله ينطوي على مفهوم تضامن إنساني مبدؤه احترام متبادل، وتعاون، بين الشعوب والأمم، وإقرار بمساواة الأقوام والدول في حق تقرير المصير.

كثرت الأحلاف والصكوك والمواثيق والمعاهدات. واشتد ساعد مطلب الاتحاد الفدرالي بين أقوام ودول متباينة، أو بين قارات وأجناس. وصار مفكرون كثر ينظرون إلى الانسانية نظرة آخرين إلى الأمة والدولة، ويعلنون أن أمة ليست بأمة إلا بين الأمم، كما ان شخصاً ليس بإنسان كما يقول (فيخته) إلا بين الناس. وصارت الإنسانية قيمة أخلاقية وتشريعية معاً، قيمة المدنية فوق الحضارات، ومن خلالها معاً. وهذه القيمة الانسانية مطلب تنظيم

حقوقي كالدولة سواء بسواء. وغدت مصلحة مافوق مصالح الشعوب والأمم القومية هي مصلحة البشر العليا، وكأن للبشرية بجملتها سيادة إنسانية سامية هي منطلق سلطة لعلها تتحقق ذات يوم، وهي موضع إجلال شامل عام، ومبعث تقويم نظري وعملي لايعلو عليه سواه في سلّم القيم الدنيوية، وولاؤه ولاء الإنسان للإنسان، ولاء المصير والنجاة.

٢ ــ القيم الاجتماعية

آ ــ النشاط الاقتصادي

غير خاف ان الوقائع الاقتصادية تنعكس في الفكر في صورة علاقات هي بالتعريف علاقات تقوم بين البشر بصدد الأشياء. انها علاقات بين أشخاص. وليست علاقات أشياء بأشياء. وهذه العلاقات الاقتصادية موضوع تصورات ذائعة خاضعة لأعراف ولقواعد حقوقية يمكن توجيهها شطر غايات أخلاقية، وقيم مرموقة تجعل أعظم تقدم يمكن أن يصيبه البشر هو ربط الاقتصاد بالأخلاق، بالقيم الاقتصادية. وربما جاز اعتبار

ذلك منطلقاً ثابتاً في منعطف تحول تاريخي يقود البشر إلى درب تكامل كرامة الانسان.

لنلقِ نظرة سريعة إلى النشاط الاقتصادي بدءاً من بعض المفاهيم الرئيسية التي تنطوي عليها العلاقات الاقتصادية بالاعتبار القيمي.

ان العلاقة الاقتصادية تمثل في النظرة الأولى في كونها علاقة الشخص بالشيء. وعندما يعي الشخص أنه شخص يميز ذاته بطرحها على أنها مباينة للشيء، أو معارضة له. فالشخص هو الكائن الواعي المريد المحقق المسؤول. والشيء يجهل ذاته، وليس بذي هدف يرمي إليه. وقد اعتبر (كانت) الانسان العاقل غاية بنفسه، لأنه يسيطر سيطرة نظامية على الأشياء، والأشياء تخضع له بوصفها وسائل. الموجودات العاقلة تسمى أشخاصاً، لأن طبيعتها قد ميزتها بكونها غايات في ذاتها، أي بما لايجوز استخدامه بوصفه مجرد وسيلة. وعلى هذا فإن الشخص غاية بذاته، ولا يمكن أن يستبدل به أي شيء آخر مكافىء له. صحيح أن لكل مايتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة ثمناً سوقياً. أما الانسان فليس له أي ثمن، بل ان له قيمه باطنية، أي كرامة. ومن المحال معاملة أي

شخص مثلما تعامل الأشياء. ومااستعباد الشخص وإذلاله وإرجاعه إلى دور وسيلة، أو دور شيء، سوى مس بكرامته، وإنتهاك لحرمته.

بيد أن الناس متفاوتون على صعيد الواقع من وجهات نظر شتى. الراشد والطفل كائنان إنسانيان من رتبة واحدة. ولكن الأول يتمتع بالقوة والمعرفة، والآخر لايزيد عن أنه مجرد حاجات. وان بين البشر تفاوتاً متنوعاً في قوة البدن، والذكاء، والمهارة، والسمة، والحاجات، والصحة، والمرض، وحتى الجمال والقبح... فكيف يتم التآلف الاجتماعي بين هذه المعطيات؟ الحق ان ثمة أموراً لاحيلة للمرء فيها، لأنها ليست من صنعه أبداً: مواهبه، وتكوينه، ووراثته، وخصائص بدنه، وصحته، ومولده، وظروف أسرته، وبيئته، وبلده، وأمته، وعصره، وآلاف تفاصيل الوجود مما تجمعه فكرة الحظ الجيد أو السيء... ولكن تنظيم الحياة الاجتماعية بالإنطلاق من تساوي قيمة البشر المبدئية يوجب العمل على توجيه الانسانية الراهنة شطر ما هو أقل نقصاً، وأدنى إلى الكمال، بمزيد من السير على طريق كفاح طويل بدأ منذ قرون وقرون، وهو يمضي

في دروب الفاعلية الإنسانية كلها، وفي المجال الاقتصادي بوجه خاص.

إن الحياة الاقتصادية تنطلق على مستوى الوعي الفكري من النظر إلى مفهومي الحاجات والخيرات. فمن البديهي أن الانسان لايستطيع أن يحيا بدون غذاء، ولا كساء، ولا سكن... وهي حاجات عامة دائمة تقابلها خيرات ماثلة في الطعام واللباس والمأوى.. وهي تسمى خيرات لأنها تلبي الحاجات وترضي الرغبات ويمكن اتخاذها قيماً وأهدافاً. فإذا نظرنا إلى حياة الطبيعة الجسدية وجدنا الخيرات من طبيعة مادية، وإذ ذاك تنحل الحياة الاقتصادية إلى مشكلة الغذاء والدفء... ولكن للإنسان إلى جانب حياته النباتية أو الغذائية وجوداً فكرياً وأخلاقياً وقيمياً. وهذا الوجود يتصل بحاجات، ويتطلب غايات، ويحدّد خيرات غير الخيرات الحيوية أو الحيوانية.

الخيرات المادية ضرورة لازبة، وان كانت غير شاملة. إنها ضرورة لأن القدرة على التفكير تستلزم توافر بعض الوقت الفارغ، وإنما تتيح لنا الخيرات المادية المتوافرة قدرة التحرر من أسرها للإنصراف إلى تنمية وجودنا الفكري والخلقي والقيمي، أي وجودنا

الروحي. وقد حاول كثير من المفكرين بلوغ القول الفصل في تمييز الحاجات الضرورية عن الحاجات الكمالية، ومن ثم، تفريق الخيرات الأساسية السوية عن الخيرات النافلة أو اللاسوية. ولكن أين ينتهي الضروري أو الأساسي الذي لا غنى عنه؟ وأين يبدأ الكمالي النافل؟ ألا يتحول الكمالي اليوم إلى حاجة ضرورية غداً؟ وهل يبقى كمالي اليوم وقفاً على الأغنياء دون المملقين؟

ومن ناحية أخرى، ان الحاجات نداءات تنمّ عن عوز وتتطلب تلبية. وا يرات امتلاك يرضي رغبة الاستجابة للحاجات. والتملك هو المفهوم الأساسي في النشاط الاقتصادي كله. وهو وليد نزاع الاثرة والإيثار. وقد تكون له جذور فطرية ماثلة في غريزة القنية التي تشارك فيها العجماوات الانسان. وربما جاز تصورها لدى النباتات باعتبارها غريزة تماسك وجودي فيزيولوجي يبقي على الحياة، ولدى الجمادات والعناصر، من حيث أنها تماسك أو امتلاك ذاتي للذرات، وضمن الذرات. وان مايسوّغ مبدأ التملك الكسبي لدى الانسان هو أن للانسان وحده كرامة، هي كرامة الغاية، وبها يستطيع استعمال الأشياء الطبيعية

والصنعية، وطاقات الطبيعة والصناعة، استعمال وسائل لأغراض إنسانية.

بيد أن الانسان لايوجد فرداً، وإنما وجوده المشخص وجود اجتماعي ينطوي على كثرة البشر، وتكاثرهم، ولكل منهم حق بالحياة مادام يتسم بكرامة الانسان. وينجم عن وجود الناس ألا يبقى للفرد الواحد حق على الأشياء كلها، وإنما تضيق سيطرته، وتتضاءل إمكاناته، حتى تقتصر على حصة شخصية خاصة. وهذا هو مايسمى بالتملك أو الملكية.

ولانحسب أن من الغلو قولنا أن اضطرار الانسان في حياته الاجتماعية إلى التنازع وأقرانه من جهة، وإلى تعاونه وإياهم من جهة أخرى، وفي وقت واحد، هو منطلق النشاط الاقتصادي الذي ينوس بين قطبي الحاجات والخيرات، بوساطة التملك. فهذا النشاط كله ينحل إلى عملية انتاج وتوزيع استهلاك. الانتاج ينطوي على عناصر رئيسية أربعة هي الطبيعة والعمل ورأس المال والتنظيم. والتوزيع نشاط اجتماعي قيمي يتوخى ارضاء الحاجات بامتلاك الخيرات على نحو يحقق القدر الأكبر (ان لم نقل القدر التام) من المساواة النسبية (أو الكاملة) بين البشر المتساوين كرامة

وشأواً. والاستهلاك هو الافادة الشخصية والاجتماعية من المنتجات والخدمات، وهي أشكال الخيرات.

ب ــ العمل

بيّن أن الانتاج نشاط اقتصادي يحقق الخيرات بطريق العمل. والعمل في الحياة الاقتصادية جهد إنساني يتوخى غاية نفعية. وقد يدل العمل على ممارسة يدوية أو فكرية. وفي الحالين نجد أن الجهد في العمل يقابل الراحة، كما أن الغاية النفعية تقابل اللهو أو اللعب. ان العمل إنفاق طاقة إنسانية للحصول على خير، وهو شرط أساسي من شروط حياة الانسان ورفاهه. ومن النادر أن يعثر الانسان على خيرات جاهزة. ولا تتم الإفادة من جلّ الخيرات إلا بنتيجة عمل وصناعة، ونقل وتدبير وصيانة وإدارة وتوزيع... الثمار ذاتها التي تنتجها الأشجار تحتاج إلى قطاف. وإذا انقطع العمل الإنساني عادت الطبيعة للاستيلاء على الأرض، ولا يبقى في وسعها أن تغذي معشار معشار سكانها. وإذ ذاك ترجع الأرض بيداء أو غابة لا تدع وحوشها الكسلى جحورها إلا ليثب بعضها على بعض.

ولا يقتصر العمل على تحرير الإنسان حيال الطبيعة، بل انه

يجعل الناس «سادة» هذه الطبيعة و«مالكيها». وهو يتيح لهم الاستعاضة عن تحمل قدر غاشم بسلاسل من الضرورات العقلية الموجَّهة شطر إنجاز مآرب البشر وخفض المبعدة التي تفصل ولادة رغباتهم عن تلبيتها وإرضائها. ومن شأن العمل انه يتميز عن سائر أشكال النشاط الإنساني بأنه اهتمام نافع. فهو فاعلية غائية تتسم بالقدرة على التنبؤ بالنتيجة المرتقبة، وبأهمية الوسائل المؤدية إليها.

وليس من الغلو في شيء ان نقول: ان التقدم الفكري وليد العمل اليدوي، وان اليد لتقود الفكر وتحمله على وعي القوانين التي تسيطر على الطبيعة وذلك لمكافحة مقاومة المادة. وكل نصر يُنال على قوة الأشياء المقاومة يمثل في الوقت ذاته اكتشاف مبدأ عمل جديد. كتب (برودون): «لنبدأ بتعليم التلميذ تداول الأشياء وتشذيب الأشجار أو صقل الأحجار مادام النشاط العملي هذا منطلق النظرية. وسيأتي وقت نجده يرقى فيه من الفاعلية العملية إلى النظريات. وفي وسع الانسان على الدوام أن ينطلق من الاختصاص الذي يمارسه إلى التطلع شطر اختصاصات أخرى، ومن ثم، إلى الارتفاع إلى القوانين العامة وإلى الفكر. وان أدنى حرفة

يوجد فيها اختصاص وإنتاج متماثل تنطوي في جوهرها على الميتافيزياء كلها»[1].

العمل جهد يسبّب تعباً وإرهاقاً. ولكن الانسان بدون عمل لايختلف عن الحيوان. والفارق بين هذين الكائنين ان الانسان يعرف كيف يتصور مخططاً وينفّذه عوضاً عن أن تسوده غرائزه. والفكر يتنبأ بالفعل من قبل ان تحققه اليد. والعمل، من ناحية أخرى، جهد مبدع. «وان أسمى رسالة للعمل هي أن يمضي قدماً بمعنى الانسان، وذلك بتكبير الواقع الانساني. فإذا نظرنا من هذه الزاوية إلى التقنية الحديثة وجدنا أنها تقدم للإنسان إمكانات تفتح جديد بدل المساس بكرامته. ان الآلة، مثل الأداة، مجرد استطالة أعضائنا. وان الأثر يعكس صورة الفكر الذي تصوره. وهذه الصورة تظل مضطربة ما ظل الفكر لاينظر إلىٰ غير إرضاء حاجات حيوية. وهي ستصبح صورة دقيقة كلما خلص الفكر من كل ضرورة خارجية، وبلغ «المجانية». وعندئذٍ يكون العمل هو

(١) برودون: انذار إلى الملاّك ـــ نقلاً عن: هنري ارفون. فلسفة العمل ـــ ترجمة د. عادل العوا ـــ بيروت (عويدات) ١٩٧٧ ص٥٣.

اكتشاف الانسان ذاته، وملؤه وظيفته تماماً. وفي الإبداع الفني يبلغ العمل هذه الدرجة من الكمال»[1].

وكما يحرّر العمل الانسان حيال الطبيعة، ويتيح له الإبداع، فإنه يمكّنه من أن يتحرر من «العوز» الاقتصادي ـــ الاجتماعي. ذلك أن العمل النافع رابح، يحقق من جهة أولى وظيفة فردية في تأمين حياة إنسانية لائقة للفاعل الكادح. ومن شأن وظيفة العمل الفردية أو الشخصية تقديم وسائل ممارسة العامل ملكاته، وتنميتها، إلى جانب تأمين موارد ضرورية لحياته وحياة ذويه معاً. غير أن الفرد ـــ كل فرد ـــ عضو في جماعة. ولابد للعمل من أن يكفل للعامل نهوضه بالوظيفة الاجتماعية المناطة بالعمل. إن أحداً لا يستطيع أن يكون بدء المجتمع، وهو لا يمكن أن يكون على ما هو عليه بدون تأثير الجماعة الانسانية التي ينتمي إليها. ومن هنا نجد أن للعمل وظيفة اجتماعية تمثل في الإسهام بتنمية الجماعة وتطوير المجتمع. وقد غدا العمل ـــ في عصرنا ـــ الوسيلة السوية الوحيدة أي الأساسية على الأقل، للحصول على الموارد الضرورية للعيش في

---

(١) المصدر السابق ص٦٠.

نطاق كرامة الانسان. وان العمل لاينفصل عن العامل، وكرامة العمل جزء من كرامة العامل. ومن الجلي أن كرامة العمل الإنساني تنشأ أولاً عن اتصاف الغامل بصفة الشخص الانساني. وتنشأ ثانياً عن دور العامل في المجتمع باعتبار عمله جهداً نافعاً جديراً بالتقدير. وعلى هذا فإن العمل يسهم في كرامة الغايات التي هو وسيلتها. والعمل باعتباره وظيفة اجتماعية يؤلف الموهبة الخاصة بكل فرد ضمن تنوع الخدمات والجهود التي تتطلبها الجماعة بأسرها. ومن احترام النظام الاجتماعي احترام أبسط عامل يقوم فيه بعمله. وهذا الوعي بدور العمل والعامل هو الذي يسوّغ كرامتهما. فبالعمل يحتفظ الانسان بنبالة بين الناس. وهو به لايعيش طفيلياً يستغل جهودهم. وفي وسع كل عامل أن يفخر بأنه لايدين بخبزه لسواه، ولا يبدو فماً عقيماً مستهلكاً[1].

كانت القبيلة، فالعشيرة، فالأسرة فيما سلف من وقائع العمل الاقتصادي، تكاد تلبي كل وحدة منها حاجاتها كلها بنفسها. وبدأ تقسيم العمل بسائق الضرورة الاقتصادية بتوزيع

---

(١) عادل العوا: أسس الأخلاق الاقتصادية ــ جامعة دمشق ١٩٨٠ ــ ١٩٨١ ص٣٤.

الأعمال بين حرث الأرض ورعي الماشية وحياكة الثياب وإعداد الطعام وتربية الأبناء. ونمت الحرف والصناعات اليدوية، وتركزت بنتيجة تطورها الصناعات الآلية في المراكز والمدن. وظهر بظهور المهن على اختلافها الشعور الأخلاقي بواجب التكافل والتعاون وشعر الناس في ضوء تكاثر حاجاتهم وتمايزها بأن كل واحد منهم مدين جزئياً للآخرين. وقد كان من أسباب غنى الكل أن قام في القرية مثلاً النجار والفحام والخياط والبنّاء والاسكاف والطحان... وصار كل واحد منهم ينتج لأجل الجميع، ويفيد الجميع من عمله عوضاً عن تبديد الجهود، وتعثر الاتقان. وعندما استوى تقسيم القيم على سوقه وباتت أصول الحياة الاجتماعية جمعية حقاً نهض كل مواطن بدور حقيقي، بل وجب عليه النهوض به وأصبحت مهنته منذئذٍ الإسهام بالعمل وبالإنتاج الذي ينبغي أن يؤدي وظيفة اجتماعية. وقد انطوت الوظيفة الاجتماعية المناطة بالفرد على طرز موائمة من الواجبات، هي الواجبات المسلكية أو المهنية التي يخصها الشعور بالشرف بالأهمية الأكبر في سلّم المعاملات الاقتصادية.

وقد بدا مع تقسيم العمل وتنظيم المهن ان للعمل قيمة

مزدوجة : فردية واجتماعية وقد بدتا في حلة مزدوجة أيضاً : هي حلة الحق والواجب . فمن السائد في التقويم الأخلاقي المعاصر ان العمل هو بآن واحد واجب ، لأن من يقدر على العمل ولا ينهض به يفرض على البشرية مؤونة إعالة طفيلي ، وهو حق لأنه بالنسبة لكل فرد الوسيلة السوية لعيشه ولحريته . وان شرعة العمل لتمثل من الناحية الأخلاقية في تأكيد حقوق ثلاثة ، تقابلها واجبات ثلاثة ، وهي :

أولاً : الحرية ، أعني أن يكون كل إنسان سيد عمله ــ مبدئياً . فلكل امرىء أن يختار عمله وينظمه بحسب ذوقه ومواهبه . ولكن في وسع المجتمع إبان الأزمة العامة أو الضائقة ، ان يفرض على المواطنين القيام بالأعمال التي يتطلبها المجتمع والتي تتسم بأنها ذات نفع عام ضروري وملحّ . والحق الثاني هو ربط المكافأة بالعمل . فلكل عمل مكافأة . ومادام العمل يؤلف جزءاً من خير الآخر ، فلابد من ألا يفيد الآخر من العمل بدون تعويض . واذا استخدم امرؤ آخر لصالحه بدون أن يمنحه خيراً معادلاً فإنه يكون قد سرق وقته وقواه . وهذا هو منطلق إنخلاعات العمل . والحق الثالث هو حق العامل بمعاملة إنسانية ، وان يلقى العون والرفد . فالعامل شخص ، أي كائن ذو كرامة وقيمة معنوية لايمكن التنازل عنها ، ولا استبدال سواها بها .

وفي ضوء هذه الاعتبارات القيمية ظهر أسلوب التعامل بالعقود، عقود العمل. والعقد إلزام متبادل ناجم عن قبول مبادلة بالحقوق، ولابد في إبرامه من توافر كفاءة حقوقية وكفاءة أخلاقية[1]. والأجر هو ما يفيده العامل من أداء عمله. وقد دلّ تاريخ الأجور على مسيرة الحياة الاقتصادية في منحى التقدم الأخلاقي شيئاً بعد شيء. فلم يكن العامل العبد يعتبر شخصاً في العصر القديم. ولم يكن يتمتع بحق التملك. وكان هو نفسه متاعاً يملكه مالكه ويملك مردود عمله معاً. وبعد إلغاء الرق وجب على رب العمل أن يدفع تعويضاً للعامل حتى صار لكل عمل أجر، وهذا الأجر ينبغي أن يكون عادلاً، وأصبح نظام الأجور هو النظام الاقتصادي الذائع وقوامه أن يضع العامل قدرته على العمل تحت تصرف رب العمل ولقاء دفع مبلغ محدّد في عقد العمل.

لم يبق من الممكن اليوم أن نحمل محمل الجد في علاقات العمل تساؤل (ارسطو) عن أصحاب الحرف وأهل الصناعات: أتراهم مواطنين أم لا ؟ فقد وجد في عصره أن الذين يخدمون في الأشغال الضرورية هم الأرقاء، والذين يخدمون العوام هم أصحاب

---

(١) المصدر السابق ص٤٢.

الحرف والمستأجَرون. وقد ذهب إلى حد أقصى من التنازل حين قال: «من المحتمل أن يكون صاحب الحرفة مواطناً، لأن الكثيرين من أهل الصناعات يحصلون على الغنى»[1].

لقد وزن (ارسطو) المواطنية بميزان الغنى، وربط هذا الغنى بالعمل الاقتصادي، بالصناعات. ولكن الأخلاق الراهنة في عصرنا تنطلق من قيمة العامل ذاته، العامل الانسان، وتطالب بصون حقوقه وتجنيبه محاذير البطالة وأضرار العمل وصنوف الإنخلاع. وقد حسب أناس في مستهل القرن التاسع عشر أن البطالة ظاهرة محتومة، وأن أحداً لا يشعر، من ثم، بأنه مسؤول أخلاقياً عنها. وأسهم المذهب الاقتصادي القائل بأن البطالة أمر سوي في تسويغ موقف أرباب العمل البرجوازيين، ونظرتهم إلى العمال. بل ان باحثاً اشتراكياً مثل (سيسموندي) لم يتردد في الظن بأن البطالة شرط ضروري في الاقتصاد الآلي، وخيل إليه ان العلاج الوحيد هو الرجوع إلى تقنيات الصناعة اليدوية. ولكن مفكراً معاصراً، هو (ريمون رويه) يسخر من العقائديين والفنانين

---

(١) أرسطو: كتاب السياسات ــ ترجمة الأب اوغسطين برباره البوليسي ــ بيروت ١٩٧٥ ص١٢٨.

والمتدينين والسياسيين الذين يحاربون المجتمع الاقتصادي ويتهمهم بأنهم يهيجون الرأي العام ويرقبون «معجزة تقضي على المشاريع الصناعية وعلى السجون الرأسمالية وعلى مطلب الربح القبيح، بل وتأتي على المصانع الكبرى، وعلى أسلوب الانتاج التسلسلي وتكفل بالرغم من ذلك مستوى عالياً من الحياة، وتضمن حياة رفيعة بآن واحد للعمال وللفلاحين وللموظفين، وتتيح في الوقت ذاته أوقات فراغ وثقافة وتربية مستمرة في المدن بحيث يستطيع كل إنسان أن يحيا حياة رفاه، وأن يقود سيارته بدون أن يحدث أي ارتباك»[1].

ولكن من الثابت أن تقويم علاقة العمل بالبطالة قد انقلب رأساً على عقب في وقتنا الحاضر، ولاسيما في اثر الأزمات الاقتصادية العالمية في القرن العشرين، وبنتيجة تسرب التقنية الالكترونية إلى المصانع والمناجم.. وغدا اجتناب أضرار البطالة وعقابيلها واجباً يفرض تدخل الدولة وسنّ تشريعات موائمة يحمّل المجتمع بأسره وزر الأعباء المتصلة بها. بيد أن البطالة لاتعني دوماً اللاعمل. وإنما قد تكون بطالة جزئية في حالات اصابات العمل

---

(١) ريمون روبه: نقد الايديولوجيات المعاصرة ـ ترجمة د. عادل العوا بيروت ـ (عويدات) ١٩٧٨ ص١٥٣.

على اختلاف أسبابها الصحية والتنظيمية والآلية. هناك أنواع من البطالة ناجمة عن الإصابة، وهي أشد إيلاماً للعامل «لأنه يفقد في الواقع كل أمله في كسب رزقه طوال مدة مرضه. وربما سببت إصابته بعاهة فقدانه إمكان العثور على عمل خلال زمن طويل، أو إلى الأبد. ويبدو أن من السوي أن يعمد المجتمع المنظّم اليوم إلى تخفيف عقابيل طوارىء العمل أو إصاباته تماماً مثلما تعترف الدولة بمسؤوليتها عن تشويهات الحرب»[1].

○

ثابت إذن أن العمل يحرّر الإنسان من ربقة الوجود الطبيعي ويمضي به شطر عالم إنساني إذ يدنيه من أقرانه، وقد غدا دور العمل أساسياً في كل تنظيم اجتماعي. ولكن هذا الدور ذاته يحمل الباحثين على النظر إلى الوجه الخلفي من وقائعَ العمل في النشاط الاقتصادي وفيه ضروب شتى من الإنخلاع أو الاغتراب. وربما جاز تلخيص إنخلاعات العمل بأنها ضرّ يفقد العامل قيمته الإنسانية.

---

(١) فرنسوا سليه: الأخلاق والحياة الاقتصادية ــ ترجمة د. عادل العوا ــ بيروت (عويدات) ١٩٨٠ ص٣٧.

ذلك أن العامل الذي شاء التحرر من عبودية الطبيعة أصبح عرضة لعبودية أدهى وأشد نكراً، وهي عبوديته في العمل، وللعمل.

العامل يرضخ خانعاً في كثير من الأحيان لاستغلال أرباب العمل من حيث الأجور وتراكم رؤوس أموال يملكها مالكو وسائل الانتاج الصناعي وغير الصناعي. وكلما زادت أهمية الأشياء والمنتجات، تضاءلت قيمة العامل الإنسانية باطراد وغدا مضطراً للتضحية بحياته ومواهبه لصالح قوة غريبة. وينجم عن حرمانه صفاته الإنسانية أن يمسي «شيئاً» وأن يعامل في نهاية الأمر وكأنه مجرد قوة فيزيائية. وينعكس هذا التدهور في تثبيت الأجور: «فعوضاً عن أن يترجم الأجر القيمة الحقيقية للعمل المبذول تجده يتحدّد حصراً بحسب ضرورات العامل الحيوية وحدها»[1]. وينجم عن تنظيم العمل آلياً أن يصبح من المتعذر أن يدرك العامل دلالة العمل التامة وأن يبصر أثره من خلاله. وهذا العمل المنخلع يفصم عرى الرباط الاجتماعي، ويزيد تعارض غير المالك والمالك، ويتراءى

---

(١) هنري ارفون: فلسفة العمل ــ ص١٠٤.

للعامل أن خلف النتاج الذي ينهض به توجد قوة مستقلة ومسيطرة، وهي قوة غريبة معادية، وينتهي الأمر بالعامل إلى الشعور بأنه في وضع العبد حيال فاعليته ذاتها، فهذه الفاعلية تخدم إنساناً آخر لا يعرفه ولا يراه، وهو يخضع لسيطرته وإرغامه ونيره.

أضف إلى ذلك أن «العمل المفتّت»، العمل التسلسلي يلحق العامل بالآلة وتقتصر وظيفة العامل على فرص عمل لا يفوز بها إلا حيثما لا تزال الاتمتة ناقصة، ويمسي وكأنه غطاء يسدّ نقائص هذه الاتمتة وفجواتها. وكلما صارت الاتمتة أكمل أصبح عمل العامل أكثر رتابة وأقل تنوعاً وأضيق مدى. وفي مجتمع البعد الواحد تتقلص إنسانية الانسان ويزداد تناقص العمل في دنيا البحث عن اطراد المردود، وتعظم صعوبة لجم الانتاج للانتاج، لا للحاجة الراهنة. «ان الاقتصاد الحديث عجلة جميلة أهملت مكابحها... ومن العسير كبح جماح الانتاج في الشركات الصناعية لأن كبحه، أو مجرد ابطائه، يعني إحالة ملايين العمال على البطالة وبدون القدرة على إعادة توجيههم»[1].

---

(١) ريمون رويه: نقد الايديولوجيات المعاصرة ـــ ص١٦٥.

جـ ـ العدالة

من محاذير ممارسة العمل، وطوارئه، وشتى إنخلاعاته، وسوء التنظيم اللاموائم في علاقات العمل، وفي العلاقات الاقتصادية عامة، نشأت الحركة العمالية، ولها مطلب قريب ممكن واحد هو مطلب العدالة، العدالة في العمل، وفي الاقتصاد. وهذه العدالة تبدأ برفع اللاعدالة أولاً، وتحقيق العدالة بالمضي بها في الوقت نفسه شطر تجاوز ذاتها لبلوغ مايسمو على حياة الاقتصاد، بلوغ هدف كرامة الانسان، في إنسانيته المنشودة القصوى.

لقد تجلى مطلب العدالة منذ أقدم عصور الوعي البشري، وهذا المطلب يمثل في زفرة (روسو) التي تعرب عنه بالقول الآتي: «يولد الانسان حراً، ولكننا نجده مكبّلاً بالحديد في كل مكان». فمن الجميل أن نؤمن بولادة الانسان حراً على صعيد المعطى الطبيعي. ولكن لامندوحة لنا من التساؤل بصدد الحرية الطبيعية: أليست الحرية غزواً تاريخياً بأكثر منها معطى فطرياً؟ انها في دنيا الجماعة الانسانية تطلع إلى استقلال ذاتي يتعثر في مجال العمل والحياة الاقتصادية بما يقابله من صنوف الإنخلاع. ونحن نجد البون

شاسعاً بين القيمة الاقتصادية التي تنطوي على تقديس العمل وبين واقع العمل الذي نراه كدحاً منخلعاً. ان شعور العامل بالاغتراب يدفعه إلى اعتبار عمله عبودية، وكأنه قدر سدى حين يصبح الإنخلاع في حده الأقصى مفجعاً. والعمل المنخلع ينفي الحرية التي تعوزه، وهو يضفي حريته في أشكال متخيلة تراود أمنيات العاملين كاللعب أو الاستمتاع بأوقات الفراغ. إن العامل المنخلع يأسى إذ يجد نفسه مسوقاً إلى غايات لم يردها، بوسائل لم يخترها. وهو نفسه إذ يعمل لا يمثل نفسه، ولا يجد ذاته في موقعها الانساني الخاص، بل إن عمله سلعة في سوق العرض والطلب. وثمنه السوقي ثمن لاإنساني. أليس الإنخلاع نفي الأصالة الانسانية نفياً واقعياً، عملياً، وهو قوام اللاعدالة، أو الظلم، ومبعث التفاوت والجور، أي الحيف؟

صحيح أن التفاوت الاجتماعي بين المواطنين قديم قدم التنظيم الاجتماعي اللامشاعي. وبه تمايز اليونانيون السادة عن العبيد والاماء، وتمايز الرومان بحسب ثرواتهم ومايتبعها من المنزلة الاجتماعية. وبوعي التفاوت ظهر مفهوم الطبقات الاجتماعية. وكان تقسيم الطبقات ثلاثياً بين طبقة عليا ووسطى ودنيا، أو كان ثنائياً

يقع بين حديها القصويين قطبا الصراع الطبقي. ولما تضخمت الطبقة الوسطى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوربة زاد نفوذها الاقتصادي والسياسي، ولم يبق في المجتمع بوجه عام سوى طبقتين تتصارعان: طبقة المستغِلين وطبقة الكادحين. وفي أوائل القرن التاسع عشر ولد الوجدان الطبقي النضالي ونما بنفوذه إلى قلب الحياة العامة، وغدت المشكلة الاجتماعية عنصراً رئيسياً في المشكلات السياسية والاقتصادية، وأمسى من اللازب التصدي لحلها اقتصادياً وتنظيمياً وثقافياً وعقائدياً. وظهرت شتى الحلول المذهبية من رأسمالية وشيوعية واشتراكية.

الرأسمالية نظام يعتبر الربح هدف النشاط الاقتصادي تسوّغه المجازفة التي تتعرض لها المشاريع الاقتصادية وهي تقابل نمط اقتصاد لامركزي ينتج فيه التوازن الاقتصادي أو تنسيق الانتاج والاستهلاك عن حرية السوق بغية الفوز بالحد الأقصى الممكن من الربح. وقد تبلغ المبعدة ــ أو الإنفصام ــ بين أرباب العمل ومديريه حداً يجعل أياً منهم لا يعرف من يعمل له، أو يعمل تحت أمرته. والرأسمالية تلقى معارضة قيمية أساسها اعتبار أن خيرات الأرض وسيلة لتحيا الانسانية حياة كريمة، وان تنظيم الاقتصاد على

نحو ليبرالي رأسمالي يمنع في الواقع فئات عريضة من الناس من بلوغ هذه الحياة.

وفي الطرف الأقصى من طباق الرأسمالية تريد الشيوعية حذف الملكية الخاصة، ولعلها تأمل بحذف كل ملكية، وفي مشاركة البشر كافة في خيرات الدنيا كلها. وقد ظهرت بوصفها نظرية مرموقة منذ القرن الرابع قبل الميلاد لدى الفلاسفة الكلبيين، ثم لدى (افلاطون)، وتبعته طوباوية (توماس مور) ومحاولات (بابوف) و (اوين) و (فوريه) و (سان سيمون) و الماركسيون. والشعار المرموق في الشيوعية القادمة: «من كل بحسب طاقاته، ولكل بحسب حاجاته».

الشيوعية على الصعيد النظري حل عادل للمشكلة الاجتماعية ـــ الاقتصادية. ولكنها لاتتحقق في نظر الشيوعيين العلميين بدون مرحلة سابقة هي مرحلة الاشتراكية التي أصبح اسمها، كما يقول (دوركهايم) «صرخة الألم» التي يجأر بها الانسان فرداً وجماعات لفضح ضروب الظلم والاستغلال. وقد لبس الحل الاشتراكي حللاً كثيرة متباينة، أشهرها لدى التطبيق الواقعي حل ديكتاتورية البروليتاريا القائمة على سلطة الدولة في كل مكان، وعلى

سيطرتها المطّردة على أنواع الملكية واعتبارها ذلك ضرورة حتمية حتى ينقلب شعار «كل شيء للفرد وبالفرد» إلى شعار «كل شيء للدولة قبل الأفراد» .

ومن تفاعل المذاهب النظرية بالوقائع الراهنة وازدياد تقارب الشعوب وتواصلها ، ولاسيما من جراء تنوع وسائل الاعلام وانتشار أدواته وأجهزته في الجماهير الغفيرة اتسعت عملية التمازج الأممي والدولي والمذهبي ، وظهر الاقتصاد الموجَّه وهو أشد القرب من اشتراكية الدولة ، ولكنه لم يبق وقفاً على الدول الاشتراكية في عصرنا ، بل ان الدول الرأسمالية ذاتها اضطرت للابتعاد قليلاً أو كثيراً عن المبادىء الليبرالية لتتكيف مع المعطيات الاقتصادية ــ التاريخية ولاسيما بمراعاة ماوصلت إليه أساليب الصناعة المعاصرة واستخدام التقنيات المتقدمة ووسائل المواصلات وتشابك العلاقات الدولية والاتجاه المرموق ، عن رغبة أو رهبة ، نحو التعايش الإلزامي بسائق احتمالات الإبادة النووية العالمية والفضائية . وفي هذا الجو الراهن تبرز عدالة التكافل الانساني واقعاً وأملاً ، أي قيمة . «ان إرادة السيطرة تجنح إلى جعل العالم بيداء لأنها لاتستطيع أن تملك بدون أن تدمر . أما إرادة التكافل الاجتماعي

فإنها ان لم تتطلع إلى جعل العالم جنة في الأرض، تكتفي على الأقل بأن يكون مقام إنسانية متآزرة تصنع خلاصها المشترك. ولم تقدر علاقات الانسان بعد على الإفلات من مقولات السيد والعبد، ولذا وجب العمل على جعلها تنساب بحزم في مقولات منزع إنساني جديد يقيم بين الناس جسر اتصال الضمائر والإرادات بدل جشع الاستغلال وسادية السيطرة والطغيان»[1].

○

وصفوة القول، إن القيمة الاقتصادية مطلب إنساني يستهدف تحقيق كرامة الانسان فرداً وجماعات بالإنطلاق من تأمين حاجاته الضرورية والكمالية تأميناً يقوم على إنتاج خيرات وتقديم خدمات وتوزيع هذه الخيرات والخدمات لتصبح موضع إفادة المستفيدين واستهلاك المستهلكين. وهذه القيمة الاقتصادية تنحل إلى قيم اقتصادية متعددة بتعدد مجالات النشاط الاقتصادي، وتتنوع بتنوعه، وان كان جماعها المشترك هو مطلب العدالة حداً أدنى، وشعار الساعين إليها في وقتنا الحاضر هو: اننا

---

(١) عادل العوا: أسس الأخلاق الاقتصادية ـــ ص١٥٤.

لا نطلب صدقة، بل نريد حقاً، نريد مايجب لنا. وهذا النشاط الاقتصادي مغلّف، شأنه شأن أي نشاط آخر، بواجبات أو فضائل أخلاقية دائبة، كالصدق في المعاملات، وارهاف الذمة، والنية الخالصة، والسعي الجاد، ومجانبة الغش والخداع والتدليس والاحتيال والاحتكار في إنتاج الثروات وتوزيعها وتبادلها على قدر سواء.

لم يبق العمل لعنة تستدر العطف والإحسان. بل انه حق وواجب يشرف بهما كل إنسان إذ يؤدي بعض مايترتب عليه نحو المجتمع الذي يعيش فيه، ويسهم في تقدمه. وان قيمة العمل هي قيمة الانسان العامل، الانسان المستقل إرادة، والمختار سلوكه اختياراً حراً، والمتطلع إلى أن يترك طابع أصالته في ما يعمل، وهو طابع فردي ـــ اجتماعي يتلاقى، ويتسق، مع مايسهم به الآخرون في نطاق تضامن عضوي، وعدالة تكافل، وهي عدالة شركاء لا اجراء، عدالة مواطنة قومية وعالمية، عدالة تعايش إنساني وتعاون غرضه الإنساني الأخير توليد ماتضمر التقنية في أحشائها من وعد بتحقيق عالم إنساني أفضل فأفضل.

٣ ــ القيم الأخلاقية

آ ــ الواجب والحق

لا ينفرد الانسان عن سائر الأحياء بأنه كائن مزود بالعقل، وبأنه يحيا حياة اجتماعية وحسب، بل ان عقله وطراز حياته الاجتماعية يختلفان اختلافاً نوعياً عن اتسام أرقى الحيوانات ببعض مظاهر السلوك العقلي والاجتماعي. فإذا صحت صلة الانسان بأصول غريزية أو بهيمية جاز قولنا أن غريزة الانسان وعقله يتعارضان في سلوكه الاجتماعي النوعي. وليس من ريب في أن أعظم خصال الانسان المميزة هي أن تفكيره ينعطف على ذاته فيفكر المرء في أفكاره، ويعيها، ويدرك بتمييزه العقلي أن له إرادة أن يفعل ما هو يريد، وبذا يثق بأن غريزته لا تكفي لتوجيه حياته، وان لحركات الجسد وأفعاله الفردية أو الجمعية ميزة مزدوجة: فهي أولاً أفعال لا حركات، بمعنى أن الحركة سلوك آلي، أو تكرار اعتيادي، بينما الفعل وحده هو السلوك الإرادي الذي يتضمن دلالة ذاتية يمكن إدراكها وتقويمها.

وإذ يدرك الانسان إدراك تقويم حقيقة أفعاله فإنه يعي

مسؤوليته عنها وينسبها إلى غاية يتطلع إلى تحقيقها. وهذا يعني أن الانسان يسعى لتعريف إرادته بحسب الأهداف التي ترمي إليها، ويكون تقويمه لها تفكيراً من الدرجة الثانية، تفكيراً يقوّم فكرته عن أفعاله، قبل حدوثها، وإبان اجرائها، وبعد إنجازها. ولا يكفّ إنسان، أي إنسان واع، عن الاعتقاد بأن في وسعه أن يكون على غير ماأرادت غرائز الطبيعة ومطالب الجسد. فهو يؤمن بأنه كائن متكامل. وان مطلب التكامل هو مطلب العمل الأخلاقي. ومن إعمال الإنسان فكره في قيمة أفعاله الأخلاقية يستخلص مفاهيم هي بمثابة ترجمات متعددة، أو أوجه متباينة، من أصل واحد، هو القيمة الأخلاقية بوجه عام. ومن الجائز تمييز عدد غير محدّد من هذه المفاهيم الأخلاقية، واعتناق سبل شتى لنضدها في إطار تسلسل قيمي معين.

ولعل كلمة واجب هي اللفظ الأكثر شيوعاً في أحاديث الناس كلما فطنوا إلى الوجود الأخلاقي، وسعوا للإعراب عنه بلفظ مجرد ينمّ عن تصورهم الأكثر بعداً عن معطيات الغريزة أو الاعتياد. فإذا حلّلنا الحالات التي تتردد فيها كلمة واجب رأينا أنها تشف عن رفض دلالة تضادها. فالواجب لايبدو في الشعور إلا

عندما يعترض سبيله فيه تصور آخر هو تصور ما لاينبغي أن يكون .

وبعبارة ثانية ، ان تعبير «يجب» ، والإعراب عن الوجوب ، **يبدوان حيثما يشعر إنسان بأن أمراً ما هو مرفوض لأنه سيء أو** خبيث أو ضار أو شرير . فالواجب طباق الخطيئة الواقعة أو الممكنة ، كما أن الصواب في مجال المعرفة طباق الخطأ . والواجب ، بل كل حكم وجوب ، ينطوي على نفي ضمني ، وان أحداً من الناس لايخطر بباله صياغة أية قاعدة أخلاقية لو لم تخطر في ذهنه فكرة مخالفة هذه القاعدة . ومن الممكن أن نؤكد على أن «لا وجود لقانون حيثما لا يوجد إمكان مخالفته» .

وعلى نقيض مايذهب إليه بعض المفكرين، ومنهم (بنتام) الذي يرى أن في كلمة واجب «شيئاً كريهاً منفّراً» ، فإن جلّ الأخلاقيين يرون ، مثل (كانت) ، أن الواجب يضاد الميول ، وان الانسان العاقل يمتح واجبه من شيء يسميه العقل العملي المحض ، وان عليه أن يطيع واجبه لأنه واجب ، وليس لما قد ينجم عن إطاعة الواجب من سرور أو نفع أو إرضاء نزعة أو ميل . وهذا يعني أن الواجب آمر قطعي يقرّ به كل إنسان عاقل ، ولا يستطيع إنسان أن

يخالفه اذا حرص على أن يتصف بكرامة إنسانية حقيقية هي له قيمة عليا لا يعلوها سواها.

ويؤكد (لوسين) أن التناقض هو أصل الإلزام الجاثم في الواجب. فوعي التناقض يثير جهداً يرمي إلى الكشف عن حل والاضطلاع به. وان الحياة الأخلاقية برمتها تنبثق عن هذا الجهد الإرادي الطيب، أو النية الأخلاقية. ويشبّه (جانكلفتش) في «كتاب الفضائل» القيام بالواجب بعملية جراحية إذ نقحم في ذواتنا الطبيعية نظاماً جديداً مغايراً الطبيعة الطبيعية. وهو نظام يوجب أن نصنع ما نصنع بإلزام يتكشف عن ألم مباينة الرغبات الغريزية. ولكن صعوبة الواجب تنجب في الوقت ذاته نوعاً من الفرح الذي يصحب الجهد وبذل الطاقة والكفاح. وعلى هذا النحو تعيد إرادتنا صنع العالم، وكأن العالم أرض تتحدى عزيمتنا التي ستتجلى في ربوعها بنجوع.

ويبقى من الثابت أن الواجب مفهوم أخلاقي صارم يتميز بأنه يجابه الصعوبة ولا يموّهها أو يلتف حولها لاجتنابها. انه يخلص من امتزاج الخير والشر في الواقع إلى ترجيح إرادة الخير. ويتمّ ذلك بتركيب يضم الحرية إلى ثنائية الوجود الانساني الراهن. وهو دعوة

للاضطلاع بالحل الأصعب، ولكنه ليس دعوة متشائمة، بل انه كفاح مرغوب به من أجل ترجيح الأفضل والأحسن، ترجيح جانب القيمة الأخلاقية الأسمى لدى تعارض الواجبات، وفي حالات مآزق الوجدان.

إن تحقق مضمون الواجب يضفي على الفعل صفة «الشرعية» لإتفاقه مع القانون الأخلاقي والقانون الوضعي على قدر سواء. و«الشرعي» صفة مزدوجة تصف الوجه الآخر للواجب، وهو وجه الحق. وهذه الصفة تجعل حق إنسان في فعل أمر من الأمور يعني من جهة أولى أن القانون الوضعي يسمح له بذلك، كما يعني من جهة أخرى أن القانون الأخلاقي يسمح له باعتبار أن الفعل المعني لا يعتبر خطيئة أو شراً.

وينجم عن أن شيئاً ما هو حق ان يكون من الواجب عدم الحيلولة دون فعله، وضرورة إزالة أي عائق قد يعترض سبيل القيام به. ان للانسان حق الحياة. وهذا لا يعني وحسب أن هذا الحق لا يسيء إلى أحد إذا بقي المرء حياً، بل يعني أيضاً، وبوجه خاص، ان خطيئة سيقترفها آخرون، أو شراً، إذا منعوا ذاك المرء من أن يعيش. فهذا الحق لا يدل على أن من واجب الآخرين عدم

قتله وحسب ، بل إن من واجبهم ، بحسب الظروف ، مساعدته على أن يحيا ويعيش .

ان حق زيد وعمرو ينطوي في الغالب على علاقة تبادل يمثل في فكرة واجب يترتب على كل منهما بإزاء حق الآخر . فما هو حق لي يقابل واجباً على الآخر نحوي . والعكس بالعكس . إن للعامل الحق بمطالبة صاحب العمل بأجر عادل . وعلى صاحب العمل واجب دفع هذا الأجر . ولكن لصاحب العمل ، من جهة أخرى ، حق مطالبة العامل بأداء العمل المتفق عليه ، وعلى العامل واجب النهوض بذاك العامل . وقد ذهب (اوغست كونت) إلى أن من الممكن التغاضي عن مفهوم الحق والاقتصار على مفهوم الواجب إذا نهض كل إنسان بواجبه تجاه الآخرين جميعاً ، وإذ ذاك تتحقق حقوق الآخرين دونما حاجة تدعو إلى الكلام على هذه الحقوق . ومن الأفضل في رأيه ألا نتحدث عن الحقوق مادام كل إنسان يشعر شعوراً شديداً بحقوقه ، وهو يطالب باسمها في العادة بأكثر مما يستحق ، وكثيراً ما يموّه وراء مطالبته هذه إرادة سيطرته وبسط سلطانه وإخفاء دوافع اثرته أو حسده . وعلى هذا فإن مفهوم الحق لا يصلح إلا في أحوال محددة قليلة وذلك عندما ينهض

المرء ويهب في وجه الظلم والاضطهاد . وهذا يعني أن المطالبة بالحق لاتتحلى إلا بنفع سلبي . وعندما يؤدي الناس واجباتهم على الوجه السليم لاتبقى حاجة للمطالبة بالحق . غير أن الوقائع الانسانية الراهنة لما تحقق مثل هذا التمني ، ويبقى من الصحيح أن على الانسان واجب الذود عن حقوقه ، وان للواجبات والحقوق أهمية واحدة ، مادام حق الآخر هو أساس واجبي نحوه ، وواجبي نحوه هو أساس حقه علي . وقد عرّف (كانت) الحق بقوله : «انه جملة الشروط التي تتيح لحرية كل فاعل ان تتسق مع حرية الجميع» .

ب ــ العدل

ان التقاء الحق بالواجب ، التقاء متبادلاً ، يستند إلى قيمة أخلاقية تربط أحدهما بالآخر ، وتؤلف تركيبهما الذي يستندان كلاهما إليه ، وينشدانه ، وهو إحقاق الحق ، وتلبية الواجب ، وهذا التركيب هو العدل ، ونقيضه ظلم .

وبقول آخر ، ان مفهوم العدل والظلم يتصلان أشد الاتصال بمفاهيم الشرعية والخطيئة . فالظلم ينطوي بالبداهة على خطيئة . والظالم هو على الدوام ظالم حيال شخص ، ظالم باقترافه

خطيئة نحوه، وذلك عندما يغتصب حق هذا الشخص أو يمنعه من التمتع به، فيؤذيه، ويمتهن كرامته. وأما العدل فهو نوع من الشرعية التي تنطوي على فكرة أن المرء قد قام بواجبه حيال شخص، وهو واجب يقابل حقاً. ومثلما يكون الفعل شرعياً عندما يكون عدم القيام به خاطئاً، كذلك فإن الفعل يكون عادلاً عندما يكون عدم القيام به ظالماً.

ان العدل، بمفهومه الأدنى، هو اللاظلم. ولا يكفي في الواقع قولنا ان الظلم والعدل يعنيان اغتصاب الحقوق أو مراعاتها. بل إننا إذ نصف فعلاً بأنه ظالم إنما ندل على أنه ينطوي على انحياز يرجح جانب الشر على الخير، والاساءة على الإحسان. ان فعل القتل والسرقة فعلان ظالمان ولكنهما في الواقع أيضاً فعلان خاطئان أو جريمتان، لأن الانحياز الناتج عن وقوعهما يختفي تماماً خلف سمتهما العامة من حيث إن كلاً منهما خطيئة أو جرم: ولكننا نقرّ على الفور بظلمهما الصارخ اذا عرفنا أن القاتل أو اللص إنما اتبع هواه وهو يحتقر بفعلته حقوق الآخر كل الاحتقار.

الظالم نعت يناسب كل المناسبة وصف القاضي الذي

يحكم بإدانة بريء لإنقاذ المجرم، ويناسب كل المناسبة وصف رب العمل الذي يستأثر بالربح الذي يترتب عليه أن يقتسمه مع عماله، فضلاً عن تسديد الأجور التي يحق لهم المطالبة بها. وفي وسعنا كذلك أن نقول عن فعل انه «عادل» بالمعنى الدقيق حين يمتنع إنسان عن الاساءة إلى الآخرين وإلى أملاكهم وسمعتهم. ان الأب ظالم إذا وهب أمواله كلها إلى أحد أبنائه ترجيحاً له على سائرهم، واذا كانت لهم جميعاً حقوق معترف بها على أنها حصص متساوية من تلك الأموال. فمثل هذا الحق يظل حقاً ولو كان شرطياً. والانسان يكون ظالماً اذا استباح نفعاً يكون لغيره فيه حق مساوٍ. واذا كان من العدل معاقبة شخص كان من الواجب معاقبته. وإذ ذاك تعدل عدم معاقبته اقتراف ظلم حيال الآخرين، بمعنى أن عدم إيقاع العقوبة بالمجرم ينتهك حق الآخرين بمقاومة الفعل الخاطىء لصالح المعتدي الأثيم، كما أنه ظلم حيال المجرمين الآخرين الذين عوقبوا بنتيجة أفعال مماثلة، بمعنى أن لهم الحق في المطالبة بألاّ يعامل مجرم تفضيلاً على مثل معاملتهم. فالعدل يقتضي أن يلقى الجميع، في الظروف المتماثلة، نفس العقوبة مادام الجرم يصيب حقوقهم بالنتائج ذاتها. والأمر عين الأمر في حال المكافأة والثواب.

يقول (شوبنهور) : ان كل كائن حي يميل إلى ان يعتبر نفسه أنه إرادة الحياة كلها ، أي أنه يؤكد نفسه على حساب الآخرين . ولكن العدالة الصحيحة هي التي ترفض هذه الدعوى البيولوجية وتوجب ألا يكون للشخص سوى حصته من الوجود . ولامناص من أن يشترك الآخرون في هذا المطلب العادل . وقد ميز (ارسطو) ، منذ القدم ، ثلاثة أضرب من العدالة : عدالة شعارها مساواة حسابية وهي تسود دنيا المبادلات ، وذلك عندما يكون حدا التبادل متساويين أحدهما مع الآخر ، أو كل منهما مع حد ثالث . ووراء هذه العدالة يجثم اعتبار مساواة الأشخاص من حيث أن لكل منهم حقوقاً واحدة ، وواجبات واحدة . والضرب الثاني من العدالة عدالة توزيعية وهي تظهر عندما لا يكون من العدل توزيع حصص متساوية على أشخاص غير متساوين . انها عدالة رباعية الحدود تقيم تناسباً بين شيئين وشخصين . وأخيراً هناك عدالة رادعة أو قمعية ، وقد كان شعارها العين بالعين والسن بالسن ، ولكن تطبيقها لم يبق إيقاع عين الأذى بالأثيم الذي اقترف جرماً ، وإنما جعل العقوبة تتناسب شدة مع شدة الأذى أو الشر المقترف . وعلى هذا فإن العدالة تعوّض أو توزع أو تعاقب . وماتعدد ضروب العدالة إلا كاشف ينمّ عن صعاب بنائها على فكرة المساواة بين

أشخاص الفاعلين وطبيعة فعالهم. وغير خاف أن المساواة بين الناس ليست من صنع الطبيعة. بل هي قيمة يتطلع إليها السلوك الانساني ليجعلها رائداً ومعياراً. وماتساوي الناس في حقل العدل (والظلم) إلا اعتبار ناجم عن اتصافهم بالقيمة الانسانية الواحدة، قيمة الشخص الانساني، أو كرامته.

جـ ـــ الفضيلة

ومن المألوف أن يطلق نعت الفاضل على الانسان الذي ينهض بواجباته ويتطلع عبرها إلى تحقيق الخير. وقد فطن الاغريق القدامى الى أن أحداً لاينهض بواجبه حقاً إلا اذا استجاب لقوة داخلية، لوثبة عاطفة خاضعة في الوقت ذاته إلى حكم العقل. إنها عمل الإرادة الواعية، وبها يتباين الأفراد في ممارسة الواجبات، وتتباين من جراء ذلك جدارتهم أو فضيلتهم. ومن الباحثين الأخلاقيين من يجعل الفضيلة صنو الجدارة والتجرد والكمال. وهي في الحق ليست فعلاً عابراً، بل استعداد مألوف لتكرار الفعل الخلوق. وهي، شأنها شأن العادة، تشكل طبيعة ثانية.

وقد يطلق على الفضيلة اسم القيمة الإيجابية، كما تعتبر الرذيلة قيمة سلبية. والفضيلة بوجه عام تنزع في الحالين إلى أن

تتحقق بحسب قواعد معينة دقيقة لأنها معيارية . إنها استعداد ثابت لممارسة الخير : أي أنها استعداد للقيام بواجب معين ، أو عمل صالح معين ، والرذيلة عكسها . وقد وجد (كانت) أن الفضيلة هي المبدأ الداخلي لأفعالنا ، وهو يحدّد غاياتها الأخلاقية ، وهذه الغايات هي أولاً كمال المرء ذاته ، وثانياً سعادة الآخرين . أما الرذيلة فهي ، بالمعنى العام ، النقص أو العيب ، وفي الأخلاق هي الاستعداد المعتاد لنوع من السلوك الذي يعتبر متسماً بلا أخلاقية خطرة وقد جنح بعض الباحثين إلى اعتبار حقل الرذائل أوسع مدى وأكثر تنوعاً من حقل الفضائل .

ان ممارسة الفضيلة ممارسة دائمة ومعتادة يصحب شعوراً برضى أخلاقي عميق ، ويعقب هذا الشعور . وعلى العكس فإن الرذيلة مشفوعة دوماً بتأنيب الوجدان وتمزق الضمير . وقد حسب (ارسطو) ان الفضيلة تكون ناقصة إلا اذا نهض الفاعل بعمل فاضل بدون أن يشعر بصراع متصل بحوافز عمله . وذهب غيره إلى ضرورة اتسام الفضيلة بالاستعداد للنضال في سبيل الخير . ولكن ذلك لايمنع في الحق أن يكون في وسع شخص آخر أن يكون فاضلاً فيؤدي العمل ذاته ، إذا لم تضطره الظروف ، ولا ميوله

الشخصية لبذل جهد والتغلب على مقاومة لتحقيق فضيلة. ولذا يصح قولنا أن أناساً يتحلون ببعض الفضائل تحلياً طبيعياً منذ الأصل، وأن آخرين يكتسبون فضائلهم بإنفاق حد أدنى من الجهد. والثابت أن الانسان لايتحلى بحدس العدل والواجب وحسب، بل يتحلى بحدس الأفضل. فالشعور بالواجب قد يواكب النشاط الفاضل ويستلزم الجهد والتغلب على مقاومة ذاتية، والتطلع الأفضل يعفي من شعور العناء والقهر الملزم ويرنو إلى الفضيلة لأنها هي الأفضل.

وبقول آخر، ان الفضيلة والواجب يعبران عن مثل أعلى واحد باسمين: اسمه الأول هو الفضيلة بالتعبير الذاتي واسمه الآخر هو الواجب بتعبير موضوعي. ان الفضيلة بالمعنى الدقيق خصلة السجية التي تهيء لإنجاز الواجب. ولكنها، بمعنى اسمي، هي مايجاوز الواجب. ونحن لا نطلق اسم الفضيلة على واقع امتناع شخص عن القتل أو السرقة أو لأنه يسدّد ديونه ويقوم بعدد كبير من واجبات أخرى. إنما نطلق اسم فِضائل على العفة والاعتدال والعدل، ونسمي فضائل القرى والسخاء والإحسان عندما تجاوز حدود الواجب الضيقة.

د ــ الخير

فإذا تساءلنا عن نهوض الانسان الخلوق بما يزيد عن واجبه وجدنا أولاً أن من الممكن تمييز القانون الأخلاقي عن المثل الأعلى الأخلاقي، ورأينا، ثانياً، ان الواجب هو الحد الأدنى من التخلق، وأن المثل الأخلاقي الأعلى يؤلف لدى النخبة حده الأقصى. وان الذين يجعلون التخلق كله جاثماً في كلمة الواجب يوّحدون الحد الأدنى بالحد الأقصى. ولكن الاعتراف بوجود «مافوق الواجب»، ولنسمه خيراً، لاينحدر بالمثل الأخلاقي الأعلى، بل يرقى به، ويسمو، ويفسح المجال دوماً أمام مزيد من الابتكار والتكامل في دنيا الأخلاق.

ويستتبع تمييز الواجب عن الخير على هذا النحو تمييزاً مقابلاً يفصل المسؤولية الحقوقية عن المسؤولية الأخلاقية. فالمسؤولية أو التبعة هي صفة من يجب عليه أن «يجيب» عن أفعاله، أي أن يعترف بها بوصفها من صنعه، وأنه يحمل نتائجها. والمسؤولية تلازم معنى الفعل المعزو إلى الفاعل الواعي الحر. وهي مسؤولية أخلاقية عندما تتناول الأفعال من حيث تحققها على صعيد القرار الإرادي الداخلي أولاً فتجعل المرء مسؤولاً أمام وجدانه، ومن حيث

تحققها الخارجي ثانياً فتجعل الانسان مسؤولاً أمام المجتمع ولدى المحاكم عند الاقتضاء اذا كانت قواعد السلوك الأخلاقي محدّدة بقوانين وضعية. والسلوك المسؤول في الحالين سلوك حر يرتبط بالنية. والنية هي أعمق حامل قيمي في العمل الأخلاقي والعمل الحقوقي على قدر سواء. والنية هي سمة اختيار بين القيمة وضدها، سمة ترجيح اتجاه الفعل شطر مايحقق تعاون البشر وتآزرهم في تحقيق إنسانيتهم، وهذا هو الخير الأمثل، أو المثل الأخلاقي الأعلى، أو تأييد الاتجاه المعاكس، وهو منحى الشر والرذيلة.

هـ ـــ القيمة الأخلاقية

القيمة الأخلاقية قيمة الخير. إنها قيمة فعل الخير. وقد اختلف الباحثون منذ القدم، ومازالوا يختلفون، حول تحديد معنى الخير، أو القيمة الإأخلاقية. فمنهم من أراد أن يعتبر الخير سعادة، والسعادة لذة، لذة حسية أو لذة معنوية. ومنهم من أراد اعتبار الخير فضيلة، فضيلة شجاعة، أو عدل، أو إحسان، أو نظام، أو حب، حب الوطن، وحب البشر. ومنهم من أراد أن يكون الخير تشبهاً بالاله، أو بالعظماء، أو بالعباقرة، أو بالأبطال. ومنهم من

أراد اعتبار الخير صدقاً، وأنساً، وتودداً، وتعاوناً. ومنهم من اعتبر الخير منفعة، أو اثرة، أو ايثاراً. ولكن الفضائل جميعاً، والواجبات كافة، وسائر ضروب السلوك إن هي إلا أفعال وأعمال إنسانية قيمية تنوس في المجال الأخلاقي بين قطبي الخير والشر. وهنا يطرح من جديد التساؤل عن الحقيقة الأخلاقية، حقيقة الخير والشر، من زاوية تقويم فعال الانسان.

بالعمل تتحقق القيمة عامة، والقيمة الأخلاقية على اختلاف ضروبها وأشكالها. وبهذا العمل يحقق المرء وجوده الملتزم في العالم، عالم الطبيعة، وعالم الاجتماع. ولابد لكي يتحلى العمل الانساني بصبغة القيمة من تمييز عناصر ثلاثة هي: العمل والغاية والفاعل.

إننا نطلق اسم العمل على تركيب ذي دلالة، تركيب حركات تستهدف غاية. والغاية التي يتطلع إليها العمل هي التي تسبغ عليه معناه. فالعمل على هذا النحو هو وسيلة لغاية. ويكون العمل بالضرورة فعل فاعل من أجل غاية، وإذ ذاك نستطيع أن نعزو نتاج الفعل إلى فاعل معين يرتبط به، ويحمل مسؤوليته. وأما العمل بذاته فهو نضد مواد أو أفكار وإعادة تركيبها أو تأليفها على

نحو يحقق الهدف المرموق. ومن الجلي أن لكل من العمل والغاية والفاعل قيمة مميزة خاصة به من جهة، ومتكاملة مع القيمة الشاملة للجملة من جهة أخرى:

ان العمل الأخلاقي عمل قيمي، أي غير آلي، ولا غريزي، ولا اعتيادي لاشعوري. بل إنه عمل اختيار شعوري واع. إنه يختلف عن العفوية ويأتلف مع الحرية. ذلك أن العمل بذاته لا يكون فعلاً أخلاقياً إلا اذا واكبته حرية اختيار أمر على أمر، وترجيح قيمة على سواها. والقيمة المختارة غاية الفعل. ولكن كل فعل يتصل بأفعال تواكبه وتتبعه وتصبح القيمة المتحققة بوصفها غاية، تصبح وسيلة لغاية أخرى تواكبها أو تتبعها. وللغايات تسلسل يستهدف غاية أخيرة قصوى هي الغاية التي تسوّغ سلاسل الأفعال وتسمى الخير الأسمى.

أما الفاعل، كل فاعل إنساني، فهو شخص، أي فرد في جماعة. وان فاعليته لا تفهم إلا بالاضافة إلى الغاية المرموقة. وهنا يترتب على الباحث أن يعنى بصلة هذا الفاعل بأقرانه الفاعلين. وإذ ذاك يجوز تمييز هذه الصلة بتصور حد أول هو الفاعل ــ الأصل، أو الفاعل ــ المبدع، وحدٍ آخر هو الفاعل

الذي يلقى الفاعلية، أو يتأثر بها، ويسمى الفاعل ــ الآخذ. فالفعل الانساني هو علاقة شخص فاعل بشخص منفعل، وهذان الشخصان يتصفان بأنهما فاعلان شعوريان: الأول شعور عطاء أو تأثير، والآخر شعور استقبال أو تأثر. ولكن الفاعل ــ الآخذ ليس البتة شعوراً سلبياً محضاً. فهو إنما يتغير بتأثير الفعل الذي يلقاه، ويتميز بأنه مستعد للفعل من ناحيته، وحين يأتي دوره.

فإذا تعمقنا الوقائع الراهنة ألفينا أن من الواجب تجاوز تصور فاعلين اثنين أحدهما مبدع والآخر آخذ. إذ الحق أن كل شخص هو على الدوام مبدع وآخذ. ان الفاعل المبدع لا ينطلق من العدم، من لاشيء. وإنما ينطلق من وجوده ــ في ــ وضع ــ معطى. فله إذن منزلة أو وضع بالاضافة إلى الآخرين. وما يتمايز الأشخاص إلا بحسب قيمهم، ولكل واحد منهم قيمة يكتسبها بنتيجة وضعه ضمن تسلسل وترتيب. وفي وسعنا أن نطلق اسم الوضع الروحي لشخص من الأشخاص على جملة تحديدات فاعليته الآخذة. وهذا الوضع يتبع في كل لحظة من لحظات صيرورته فاعلية الآخر المبدعة، شريطة أن تهدف هذه الفاعلية المبدعة إلى الفاعلية الآخذة لدى ذاك الشخص. بيد أن الوضع

الروحي يتبع، من جهة أخرى، فاعلية الآخذ نفسه، وهي فاعلية مبدعة بدورها. مثال ذلك: إذا وجدتني منخرطاً في سلسلة حوادث توجب علي أن أعمد، في وقت من الأوقات، إلى اتخاذ قرار، كأن أمنح صوتي إلى حزب سياسي، فأنا إنما أعرّف ذاتي قبل لحظة اعتناقي موقف الفاعل المبدع، أعرّفها بطائفة تحديدات تلقاها (أنا)ي من فاعلية الآخرين: إن لي ثقافة معينة، ولدي معلومات معينة، وعواطف معينة، شاء أن يحليني بها والداي، وأصدقائي، ولداتي، وخصومي، الخ. فأنا إذن محل التقاء هذه التحديدات كلها، ومنها كلها سأنطلق إلى العمل. وعلى هذا النحو يصدر «وضعي» بآن واحد عن اتساق فاعليات أنا نتيجتها. ويكفي أن يغير واحد من الناس موقفه حيالي حتى يتغير فجأة وضعي ذاته.

إن الوضع هو الإنطلاق أمام عمل يحدد مصير الكائن. وان أحداً غيري لا يعرف هذا الوضع، وضعي، ولايستطيع أن يشغله عوضاً عني. وهذا هو استقلال إرادة الفاعل استقلالاً ذاتياً. فالفاعل هو ينبوع أفعال تنبثق عن شخص مصنوع، ولايزال يُصنع باستمرار. وان استقلاله الذاتي لا يمنع أن يكون قدرة

تحويل الفاعل الاخذ إلى فاعل مبدع. فالفاعل الآخذ يلتقط الغاية التي يريدها الآخر، ويضيف إليها تحديدات صادرة عن فاعليته الخاصة، وبذا يصبح بدوره فاعلاً مبدعاً. وعلى هذا يتضح لنا ارتباط الشخص بسائر الأشخاص. وكل امرىء هو أشبه ببطل رياضي يسهم في مسيرة جري ذي مراحل وفترات، وهو يلقى من زميل فوجه، أو زملائه، الشعلة التي ينقلها إلى غيره ابتغاء نقلها من جديد.

بيّن إذن أن قيم السلوك الأخلاقي ترتبط بتفاعل الأشخاص، وكل واحد منهم هو فاعل السلوك الأخلاقي وحامل القيمة الأخلاقية. انه موضوع الفعل ومحموله معاً. أما مادة القيم الأخلاقية فإنها تتوافر في صورة قيم — خيرات، أو فضائل معينة. فإذا تساءلنا عن طبيعة هذه القيم أو الفضائل، وهل هي طيبة لأنها تصدر عن أشخاص صالحين أخلاقياً، أم ان التخلق لا يعزى للفاعل إلا لأنه يستهدف غاية طيبة؟ وجدنا في الحق أن التطلع إلى غاية يكافؤ تحديد الغاية، أي تحديد نتيجة الفعل من حيث النية الرامية إلى تحقيق هذه النتيجة. ومن الملاحظ أن المرء إذ يقوم بعمل من الأعمال قد يقصر عن بلوغ الغاية المرموقة فهل يجب أن نعزو القيمة الأخلاقية الأولى إلى النية أم إلى النتيجة؟

ان الجواب يمثل في اتحاد منطلق الفعل بنهايته . فكل إنجاز فعل في حيز الواقع لا يتحلى بأي معنى إلا بالإضافة إلى الفكرة التي تنبثق عنها . وأنا وحدي سبب نيتي . وهذه النية تصدر عن ينبوع في ذاتي ، هو ذاتي . ولكن النية لا تكون نية بدون وعيّ بها . وهذا الوعي يعني أنني «أراها» وكأنها شيء حاضر أمام عيني . ومن هنا تصدر صعوبة وصف النية بكلمات جلية . فهي بآن واحد عمل ، هو عمل نية ، ومعطى ، معطى أمام شعوري . انها في وقت واحد صادرة عني ، وهي حيالي . ان نية النزهة تنبثق من أعمق ذاتي . ولكن نظري إلى نيتي «بأن أذهب للنزهة» هو أيضاً ينبثق مني ، وهذا النظر يتجه إلى هذه النيـة اتجاهـه إلى غرض أو موضوع . وعندما أوّجه حزمة نور من مصباحي الكهربائي إلى شيء خفي في الظلام أبعث إمكان رؤيته فيصدر الإمكان عني ؛ ولكن الشيء المرئي ذاته يظل بالرغم من ذلك حيالي . فكأن النية حزمة ضوئية تنبع من شعوري ، وتبدع الشيء الذي تسقط عليه .

ومن السهل أن أفهم كيف يغدو الشيء مرئياً لأن حزمة النور شيء ، والمرئي شيء آخر . انهما شيئان متمايزان ، خارجيان . أما فهم طبيعة النية فأمر أشد عسراً ، وأعظم استغلاقاً . ذلك ان عمل الشعور ومضمون الشعور يمتزجان . وهذا الالتباس يقودنا إلى تمييز

نيه الفاعل عن نية الفعل. فالفاعل الأخلاقي يكتفي في الأحوال المألوفة بأن يتبع النية التي يشعر بها، ويحسب أنها صالحة، من غير أن يُعنى، إلا في النادر، بالتدقيق في انطباق هذه النية، أو عدم انطباقها، على التعريف المجرد للعمل الصالح أو العمل الطالح. ان الأب يتطلع إلى سعادة أبنائه حين يربيهم ويسعى إلى أن يجعلهم فاعلين أخلاقيين على صورته ومثاله. إنه يدري بلا ريب أن ليس في مكنته أن يضمن سعادتهم، ولا أن يصنع هذه السعادة. ولكنه يكتفي بأن يضع بين أيديهم وسائل تحقيق السعادة، وإدراكها. ولذا نجده لا يعنى بخير الأشخاص الذين سيلقون نتائج فعال أبنائه. ومن البديهي أن ليس في قدرة أي إنسان أن يلمّ منذ الآن بنتائج سلوكه، فضلاً عن تصور نتائج سلوك أبنائه في المستقبل البعيد. ومن هنا نعلم أن منطقة الغايات التي يستطيع الانسان أن يعينها هي منطقة محدودة. وان شعور الفاعل ليس شعوراً شافّاً يبين بعضه لبعض. فإذا صنعت خير شخص معين، وتطلعت إلى طائفة غايات لن تنجز إلا بتوسط هذا الشخص، فليس من شأني أن أجعل إحدى هذه الغايات السبب الحاسم لما أفعل. فقد تكون الأسباب الجائزة كثيرة: انني قد أصنع خير الآخر لأنني أشعر نحوه بتعاطف متجرد إلى حد كبير أو صغير، أو لأنني آمل أن

ألقى تعاطفاً مماثلاً، أو لأنني أرجو نفعاً في ظروف أخرى، أو لأنني قد أبتغي الإعراب عن عرفاني بجميل سابق. ومن الجائز أن تكون أسباب تسويغي عملي صالحة كلها. ولكن من المحال أن أحصر الأسباب جميعاً في سبب واحد حاسم.

ونخلص مما سبق إلى أن في وسع الباحث أن يميّز نية الفاعل عن نية الفعل، ويطلق على نية الفعل اسماً خاصاً هو القصدية. فأنا حين أفعل خيراً لابن من أبنائي أو لقريب أو لصديق أو غريب لا أعلم البتة كيف يتطلع عملي إلى منح (قدرة ـــ عمل) سينتهي إلى أشخاص لاأعرفهم، أو إلى أشخاص سيولدون بعد وفاتي بزمن طويل. ولكن الباحث الأخلاقي وحده هو القادر على إخباري بذلك. صحيح أن نيتي هي مني. وأنا أشعر بصدورها عني، أشعر بأنها نيتي. فهي شعورية. أما القصدية فإنها لاشعورية، وهي من فعلي، من جراء فعلي، وليست من ذاتي. ولاتغدو القصدية شعورية إلا إذا اختلطت بالنية. ولكن القصدية، بالرغم من ذلك، تظل جاثمة دوماً وراء النية ذاتها. النية مبهمة، مبهمة نفسياً، ومبهمة أخلاقياً. إنها مبهمة نفسياً من حيث أن شعور الفاعل يحياها، ومبهمة أخلاقياً من حيث أن من الجائز أن تكون نية صالحة، أو

طالحة، أو تكون حيادية، وذلك باعتبار أنها قد تأمر بالعمل، أو تنهى عنه، أو لاتبالي به. وعلى هذا فإن القصدية أو نية الفعل موضع تقويم أخلاقي. وان تمييز القصدية عن النية إنما يعرب عن البون الذي يفصل الفاعل الأخلاقي كما هو في الواقع الراهن، أي على اعتبار أنه يجهل ذاته نسبياً، ويجهل نتائج أفعاله، عن الفاعل الأخلاقي المثالي الذي يفرض فيه أنه يعرف حق المعرفة القيمة الأخلاقية من حيث لانهائيتها. فإذا طابق الفاعل الراهن الفاعل المثالي طابقت النية القصدية، وطابق الفاعل الأخلاقي الباحث الأخلاقي، داخل الشخص ذاته.

غير أن شرط الوجود البشري يجعل من المحال توافر هذا التطابق. ومن هنا تنشأ مشكلة من أخطر مشكلات الحياة الأخلاقية، ولعلها مشكلة يتعذر حلها ولكن لامندوحة من طرحها ووعيها. فالفاعل الأخلاقي يشعر بأنه ملزم بالتطلع، عبر الفعل، إلى (خير اسمى) لايستطيع معرفته مادام لايستطيع إدراكه إلا من حيث أنه لامحدود. وان شرط الوجود الانساني ليفرض على الانسان أن يؤمن بخير اسمي، وأن يجهل طبيعة هذا الخير، معاً. وليس في مكنة الباحث الأخلاقي رسم قواعد سلوك مستندة إلى معرفة الخير

الاسمى، لأن هذا الخير يظل ممتنعاً على المعرفة. وإنما يترتب عليه أن يتبلغ بتحديد قواعد عملية وحسب ترمي إلى التكيف مع شروط الوسط الاجتماعي ومؤالفتها.

ولا يخفى أن أحداً لا يستطيع تحقيق (الخير الأسمى) وحده، بل لابد له من عون الضمائر، كل الضمائر. وهذا التطلع إلى تخلق كلي يمنح الفعل دلالته الأخلاقية التامة، ويجعله، من ثم، قيمة من القيم الأخلاقية، لأن اسهامه في الخير الأسمى إنما يعني أن يتحقق هذا الخير الأسمى في نهاية تداخل فاعليات الضمائر كلها، على اعتبار أنها تؤلف فيما بينها فاعليات آخذة تارة، ومبدعة تارة أخرى. إن الفاعل الأخلاقي يتطلع إلى تغيير ضمير الآخر وتحويله إلى فاعل أخلاقي، ويتطلع، عبر ذلك، إلى تحقيق (الخير الأسمى)، القصدية القيمية المثلى. وهـذا الخير الأسمى، الخير ـــ القيمـة الأخلاقية بالذات، هو الحد النهائي الذي يؤدي إليه هذا التطلع. وان كل خير هو مايعمل إذن على تقارب الأفعال الصالحة، بالنية الطيبة، لتقريب الضمائر بعضها من بعض، والعمل على تآزرها في التطلع إلى الخير المطلق، الخير الأسمى. والشر هو مايبعد هذه الضمائر بعضها عن بعض، ويؤدي إلى افتراق البشر وتنازعهم،

ويكون الشر المطلق إبادتهم، وكأن الشر في هذا كله يحاكي سيرة الخير، في الاتجاه المعاكس، فهو يستعير من الخير اسلوب الفعل، ولكنه يوجهه نحو الغاية المناقضة للخير. والفارق بين الشر والخير هو أن الشر يتطلع إلى إبادة كل مجتمع أشخاص، ولكن فاعليته تنقلب ضده مثلما تنقلب فاعلية معلم استعمال السلاح حين تخلق من سيسترقونه ويقضون عليه. وما يضاد الشر الخير إلا لأن فاعلية الشر الأخيرة هي الإبادة، إبادة الضمائر، وإفساد إنسانية الانسان.

الفصل الثامن

مبحث القيم

١ ــ النهج الديني

آ ــ توطئة

يتساءل الباحثون في القيم عن أصل القيمة أو مصدرها: فهل هي نابعة من الدين، أم من المجتمع، أم من الكون اللاشخصي، أم من الفرد ذاته. ومن الجلي أن كل إجابة عن هذا التساؤل تشكل نظرية، بل طائفة من النظريات تلتقي حول أحد هذه المصادر ثم تفترق في تفاصيل صلة القيمة بينبوعها تبع

المشاغل الفكرية الخاصة، و«القيم» الجلية أو المضمرة التي يعتنقها صاحب النظرية.

وفي وسعنا التنبيه، بادىء ذي بدء، إلى أن البحث في القيمة بحث فلسفي بالدرجة الأولى، وان هذا البحث كان مضمراً في المذاهب الفلسفية التي سبقت القرن التاسع عشر، ثم صار البحث مطلباً فلسفياً تزداد أهميته باطراد، إلى أن غدا اليوم مطلب مفكرين من ذوي مشارب متفاوتة غاية التفاوت. ولعل من الممكن أن نتخذ قطبي النسبي والمطلق كاشفاً يعيننا على تحديد المنازع العامة الكبرى لهؤلاء المفكرين.

وبيان ذلك هو أن ذيوع الاهتمام بالمبحث القيمي حمل طائفة من المفكرين غير الفلاسفة بالمعنى الدقيق على الإدلاء بدلوهم في هذا المجال فنهج فريق من أنصار النهج الديني إلى دعم الإيمان بسند يستمدونه من تفسيرهم أصل القيم بإنطلاقها من المطلق إلى النسبي، أي من الينبوع الإلهي إلى دنيا البشر، بينما يجنح أنصار النهج الفلسفي إلى القول بأن القيم تمضي رقياً من النسبي إلى المطلق، ويسعى أنصار نهج ثالث علمي إلى إيضاح

حقيقة القيمة بنظريات تشترك في القول بالانتقال من النسبي إلى النسبي .

○

لنبدأ الآن بإلماعات وجيزة إلى النهج الديني في هذا المجال .

فمن الجلي أن ينبوع القيمة يرجع في نظر المتدينين إلى أصل لاإنساني ، أي فوق الانساني ، بله فوق الكوني . وهذا الأصل هو مصدر الوجود ومصدر التقويم معاً . إنه الأصل المطلق ، ويسمى الله في الديانات السماوية ، وله في غيرها أسماء كثيرة متباينة . ولكن من الجائز أن نلقي نظرة على القاسم المشترك في جميع الاعتقادات الدينية ، وهو يمثل معنى المطلق ، ويتميز بمفهوم عام هو مفهوم المقدس ، أو القيمة الأولى ، مصدر سائر القيم الأخرى ، وهذه القيم جميعاً تتميز عن مصدرها الاسمى بصفة واحدة هي صفة العادي .

إن المقدس في نظر (رودولف اوتو) خاصة تتكشف في الأديان كافة . ويمكن عزلها عن سواها وتسميتها عاطفة المقدس أو مقولة (النومينو) ، وهو اسم نحته هو من كلمة (نومن) للدلالة على

أن هذه المقولة مقولة نوعية ينبغي أن تدل عليها كلمة خاصة، وانها مقولة تفسير وتقدير لاتوجد إلا في المجال الديني، وانها مقولة معقدة تشير إلى العنصر الحي في كل حياة دينية، وتعرب عن مشاعر الفزع أو الفتنة حيال موضوع الدين الذي يبعث الخوف والرجاء، ويظهر في أشكال متعارضة قطباها الطاهر والدنس. وما (النومينو) أو المقدس بوجه الإجمال سوى الشعور بالسر، الشعور بالفاتن، الشعور بما هو مغاير إطلاقاً.

وقد اتفقت كلمة القائلين بالأصل الديني للقيمة على اعتبار أن الانسان يدرك المقدس باعتبار المقدس واقعاً موضوعياً ومتعالياً، وذلك من خلال تجربة عقلية أو انفعالية، شعرية أو رمزية، كما يعتبر واقع المقدس على اعتبار أنه، من جهة أخرى، أمر محايث للانسان. وهذا يعني أن بين الانسان وبين شيء آخر علاقة وثيقة، وان الانسان إذ يمتلك ذاك الشيء الآخر فإنه يحوّر بهذا الامتلاك حياته ذاتها. ولذا فإن كل معرفة للمقدس هي تجربة تتناول قدرة أعلى من نظام الأشياء الطبيعي. وهذه القدرة تحوّل كل ماتتجلى فيه: الانسان، الحيوان، الطبيعة، وتحدّد حيال ذاتها مواقف إنسانية خاصة: حب، خوف، رغبة، إمتلاك.

وبقول آخر: هناك فارق نوع، لا فارق درجة، بين المقدس وغير المقدس. ويؤكد (دوركهايم) أن المقدس ليس أعلى من العادي، بل إنهما متباينان. ويتميز تباينهما بأنه تباين مطلق. يقول: «لا يوجد في تاريخ الفكر الانساني أي مثل آخر على تباين مقولتين من المقولات يبلغ مثل هذا القدر من الاختلاف والتعارض الجذري. ذلك أن الخير والشر نوعان متضادان من جنس واحد، أعني من الحادث الأخلاقي. أما المقدس والعادي فإنهما أشبه بجنسين منفصلين. وان الانتقال من أحد هذين العالمين إلى العالم الآخر يوجب موت كائن وولادته من جديد. وتعتبر احتفالات الاطلاع ان في وسعها تحقيق هذا الموت، وهذا البعث، لا بالمعنى الرمزي، بل بالمعنى الحرفي. وعلى هذا النحو تفسر النواهي التي تحول دون اختلاط هذين النوعين من المواضيع، وتمنع تماسهما، وترغم في جميع الأحوال على اتخاذ احتياطات خاصة عندما يستلزم الأمر إقامة علاقة بينهما. ان الأشياء المقدسة هي التي تحميها النواهي وتعزلها. والأشياء العادية هي التي تنطبق عليها هذه النواهي، والتي ينبغي أن تبقى على مبعدة من الأولى»[1].

---

(١) موريس هالفاكس: أصول العاطفة الدينية بحسب رأي (دوركهايم). باريز ١٩٢٥ ص١٨ ــ ١٩.

ويرى (روجه كايوا) ان مجال العادي، اللامقدس، هو مجال الحياة اليومية، وان الديانات تعارض العالم العادي بوجود كون من النواهي المتعالية الأساسية، وهي تعسفية، أو تبدو تعسفية، وفي جميع الأحوال يتعذر تفسيرها تفسيراً عقلياً. فالمقدس نعت يسم خاصة ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء (أدوات العبادة) أو لبعض الكائنات (الملك، الكاهن)، أو لبعض الأمكنة (المعبد، الكنيسة، السماء)، أو لبعض الأزمنة (يوم الأحد، يوم الميلاد، يوم الفصح ...) ولاشيء إلا ويمكن أن يغدو محل إجلال لا يضاهى في نظر الفرد أو الجماعة.. والمقدس إنما يثير عواطف الفزع والإجلال، ويبدو في صورة المحظور، الحرام، وقد أصبح تماسه خطراً لأن ثمة عقاباً آلياً مباشراً يطال المرء غير الحذر الذي يمسه مثلما تحرق النار حتماً يد من يلمسها.. والمؤمن ينظر إلى العادي نظرته إلى شيء تافه، عاجز، فيزدريه، ويفتن بالمقدس، والمقدس هو الغواية العظمى[1].

ويقول (مرسيا الياد): «ان إنسان المجتمعات الغابرة ينزع إلى أن يحيا أكثر ما يحيا في المقدس، يحيا على صلة صميمية

---

(١) روجه كايوا: الانسان والمقدس (ط ٣) باريز ١٩٦٣ ص١٨ ومابعد.

بالأشياء التي أضفى القداسة عليها»[1]. ومن الممكن أن تكتسي الحياة بأسرها حلة المقدس فتعاش عندئذٍ على صعيد مزدوج: «انها تجري من حيث أنها وجود إنساني، ومن حيث أنها، في الوقت ذاته، تسهم في حياة تعلو ــ على ــ الانسان حياة الكون أو الآلهة. ان الانسان الديني يؤمن على الدوام بأن ثمة واقعاً غامضاً، هو المقدس، وهو يتعالى على الحياة الدنيا، ولكنه يتجلى فيها. وهذه العلاقة هي ينبوع تصور الحقيقة ومصدر القيم التي يترتب على المؤمن أن يتقيد بها في سائر ظروف وجوده وسلوكه. ان الانسان يضع نفسه، ويحافظ عليها، قرب الآلهة، أي في واقع ذي دلالة، حين يعيد تحقيق التاريخ المقدس بتقليد السلوك الإلهي»[2].

المقدس، أو المطلق، أو ينبوع القيم، في الديانة اليهودية هو (يهوه). وقد كان قدامى اليهود يمتنعون عن ذكر هذا اللفظ ويستعيضون عنه بلفظ (ادوناي) أو الرب. والرب إله واحد خالق الأشياء كلها. وهو بسيط ولايتجزأ. إنه كائن خالد غير عادي. وهو وحده سرمدي لا أزل له ولا أبد. وتنبغي عبادته وحده دون

---

(١) مرسيا الياد: المقدس والعادي ــ باريز ١٩٦٥ ص١٦.

(٢) المصدر السابق ص١٧١.

سواه. وقد أرسل أنبياء صادقين أعظمهم هو (موسى). وقد أعلى (يهوه) شريعة (موسى) كلها، وهي شريعة تامة، ومن المحظور إضافة أي شيء إليها، أو سلخ أي شيء عنها. وان الرب يعرف أفكارنا كلها، وكل أعمالنا، وهو يكافئ الذين يطيعون الشريعة، ويعاقب المخالفين. وسيظهر مسيح عندما يرى الرب أن ذلك نافع، وهو سيبعث الأموات حين يرى الوقت موائماً.

أما المسيحية فإنها تقوم بجوهرها على الإيمان بأبوة الإله وأخوة البشر وترى أن الله واحد في ثلاثة أقانيم هي الآب والابن وروح القدس. وقد جاء (يسوع) ببشارة الخلاص في ملكوت الله. ووجد أن كل شيء يفسر بمشيئة الله، وبالإعداد لنهاية العالم، وملكوت السموات. الله صنع العالم، وهو الذي يوجب على الانسان كل ما ينبغي ان يفعله: وان على البشر ألا يهتموا لحياتهم بما يأكلون ويشربون. «لاتكنزوا لكم كنوزاً على الأرض حيث يفسد السوس والصدأ، وحيث ينقب السارقون ويسرقون. بل اكنزوا لكم كنوزاً في السماء». إن الله هو منطلق القيم. وعلى الانسان أن ينجز من أعماق قلبه مايراه مشيئة الله. فقد نقش الله قانونه في قلب الانسان. «كونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات

هو كامل» . وعلى الناس أن يعيشوا عيش مواطنين في ملكوت الله . «من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً . ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً . من سألك فأعطه . ومن أراد أن يقترض منك فلا تردّه» . وليذكر الناس الشعار الآتي : **«أما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر» . إن من يحب الله يحب** قريبه . وان الحياة الأرضية تحقق ملأها بالحب . والحب إشارة الملكوت الإلهي . «احبوا أعداءكم . باركوا لاعنيكم . احسنوا إلى مبغضيكم . وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم» .

وقد توسع جلّ الباحثين «المسيحيين» في إبراز هذه المحبة المسيحية . وحاول بعضهم ، ومثلاً الأستاذ في جامعة (ليه ج) وهو (مارسيل دي كورت) بناء نظرية في القيم الدينية على أساس هذه المحبة . وعارض بها آراء علماء الاجتماع ولاسيما (دوركهايم) . قال : «لقد كشفت لنا فنومنولوجيا الحب عن طبيعته : انه خضوع (الأنا) لنظام قيم متعالية وبلوغها من حيث تعذر تجزئتها المشخص وشخصيتها الموضوعية التي يتعلق بها الانسان تعلقاً جذرياً لإنجاز وجوده من حيث أنه كائن راهن وشخص» . ففي وسعنا أن نلاحظ مباشرة أن الحب الصحيح هو بجوهره تواصل ديني بين

الكائن وبين مايجاوزه. «وان جميع أشكال الحب السليمة الحية تتسم بروح دينية: الزواج ينتمي إلى (الحق الإلهي). والأسرة والوطن ينتميان إلى (التقوى). والمهنة تنتمي إلى (الارتباط الديني). وحيثما يتجلى احترام تعالٍ، بأي شكل من الأشكال، ينعقد كذلك رباط ديني صريح أو ضمني. وقد أصاب علماء اجتماع المدرسة الفرنسية عندما أبرزوا تكافل الحادث الاجتماعي والحادث الديني. ولكن من المهم أن نقلب العلاقة التي أقاموها بين هذين الحادثين رأساً على عقب: فليست الظاهرة الاجتماعية هي التي تخلق الظاهرة الدينية، بل ان الحب والدين المضمر في الحب هو الذي يقيم اتصالاً عاطفياً مع الآخر فينجب المجتمع من حيث اتصاف المجتمع بأعمق صفاته وهي صفة التعالي. ولا مناص من أن يكون هذا التعالي واقعاً، وان يتجسد في كيان مرئي وملموس، وان يستند إلى تعالٍ مطلق، وألا يبقى قانوناً مجرداً عاجزاً عن إثارة قبول الكائن بأسره»[1].

ان القيم الدينية، حينما تتجسد، وعلى قدر تجسدها، تتيح

---

(١) مارسيل دي كورت: فلسفة العادات الأخلاقية المعاصرة. دار النشر الجامعي البلجيكي ـــ ١٩٤٤ ص٣٧٦.

للانسان أن يحيا بوصفه «حيواناً سياسياً»، أي اجتماعياً. «أما المجتمع اللاديني حقاً، والمنظَّم على مستوى العقل، بحسب الطريقة الديكارتية، فهو مجتمع يمتنع تصوره، وهو آيل إلى الإجهاض. ذلك ان وظيفة القيم الدينية المتجسدة هي إقامة صلة لاتنفصم بين الانسان والله والمجتمع: وان طريق الانسان إلى الانسان تمرّ عن طريق الإله المتجسد»[1]. ولامندوحة من محبة القيم الدينية المرئية والمتجسدة من أجل نهوض الانسان بالعمل الأخلاقي والاجتماعي «إذ تنزع به وثبة لاتقهر لتجاوز ذاته بذاته والتطلع إلى ما يعلو على الانسان. وهذا العلو قد يكون مميتاً لو أنه انقلب شطر الذاتية. فبدون القيم الدينية المتجسدة يزداد إنحراف الحياة الإنفعالية الانسانية شطر التجريد والاثرة أو إرادة السيطرة الجاثمة وراءها، شطر الأزمة المستمرة وإبادة البشرية»[2].

ومثلما أنجبت اليهودية والمسيحية مفكرين أقاموا صروح مذاهبهم على أساس الدفاع عن عقيدتهم واعتبارها وحدها صحيحة صادقة وعنها تصدر القيم جميعاً لأنها ذاتها صادرة عن

---

(١) المصدر السابق ص٣٩١.

(٢) المصدر السابق ص٤٢٩.

المطلق الأوحد، عن الله، كذلك نجد المفكرين المسلمين يأخذون بترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين وغرضهم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين[1].

إن الدين، في نظر المؤمنين، ينبوع معرفة قيمية، ونشاط قيمي، يتفردان بصفة المطلق. وهو في الاصطلاح، عند (أبي البقاء)، وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبياً[2]. ويعرّفه (التهانوي) بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل[3]

فإذا نظرنا من الزاوية القيمية إلى هذين التعريفين، بل إلى هذا التعريف المزدوج، وجدنا الدين وضعاً صادراً عن الإله، عن المطلق، ومتجهاً إلى ذوي العقول، أي إلى البشر المتميزين بالعقل،

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ــ طبعة المكتبة التجارية ــ بلا تاريخ ص(٤٥٨) و(٥١٤).

(٢) أبو البقاء: الكليات.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.

ليمتحوا من معرفته اختياراً عقلانياً محموداً يقود إلى قيمة عليا هي الخير بالذات، وهذا الخير يكون قلبياً، أي تصوراً واعتقاداً، أو قالبياً، أي تجسداً قيمياً في سلوك، ولهذا النشاط الشامل نتيجة مرموقة هي الصلاح في الدنيا، والفلاح في الآخرة.

والحق ان فهم التدين على هذا النحو يكاد أن يكون مشتركاً لدى الباحثين المسلمين كافة. فهو يبدأ بالتمهل أمام دور العقل في قيمة العلم والمعرفة. ثم ينتقل من هذا الإيضاح التمهيدي أو الطرائقي إلى دراسة المطلق الإلهي من حيث علاقته بالنسبي، أو البشر، ويلحف على إمكانات يفضل بعضها بعضاً، ويخلص الباحثون إلى تبيان القيم السلوكية باعتماد هذا الاختيار المحمود للوصول إلى الخير بالذات، الخير المطلق، وبلوغ الصلاح في الحال، والفلاح في المآل.

ومن المعلوم أن للمفكرين المسلمين سبلاً شتى في تنهيج نظراتهم التقويمية وعرضها في مذاهب متسقة. وسنختار للتمثيل على النظريات الاسلامية القيمية الكلام أولاً على تنهيج عقلي ـــ صوفي يمثله مذهب (الغزالي)، وثانياً على تنهيج عقلي ـــ فلسفي يمثله مذهب (الماوردي).

ب ـــ الغزالي

ثابت أن المفكرين المسلمين كافة يشتركون في تقويم الواقع الثقافي الراهن، ويسعون لتحليله في ضوء مطلبي العقل والدين. وقد انحازت قلّتهم إلى جانب أحد هذين المطلبين دون سواه، وأقرّت أكثريتهم لقاء العقل بالنقل، واتصال الحكمة بالشريعة، وحسب الفلاسفة المسلمون وحدهم أن من الممكن إقامة توازن بين هذين المعطيين الثقافيين الممتزجين والمتفاعلين. وجنح سائر المفكرين المسلمين إلى ترجيح صبغة إسلامية تشمل هذا التفاعل والامتزاج كما فعل (أبو حامد الغزالي) مثلاً، وقد كفل له نجاحه جدارة فوزه بأنه أبدأ حجة الاسلام.

لقد تميزت شخصية (الغزالي) الثقافية، وهو معلّم الأذكياء، بنبوغ معقد العوامل والمقاصد. وقد تقلّبت تجربته بين التعمق الفلسفي الخاص بالخاصة، وبين مسعى التوجيه والإرشاد الجماهيري الداعي إلى إيمان بسيط يلجم العوام عن علم الكلام، ويدعو في آخر المطاف الناس كافة إلى إيمان عقلي ـــ صوفي، وهو صوفي باعتدال، لأنه صوفي عقلي.

وإن قراءة فكر (الغزالي) بالاعتبار القيمي تتكشف، في

موقف أول، عن مقصد فلسفي سليم في ميدان العلم والعمل، في «ميزان العلم» وفي «ميزان العمل» و «القسطاط المستقيم»... وفي هذا الجانب من شخصية (الغزالي) الثقافية الغنية نجد (أبا حامد) فيلسوفاً مسلماً وارسطاطاليسياً، بل وافلاطونياًو.... معاً. من ذلك مثلاً أنه يميز في مجال النفوس: النفس الحيوانية أولاً، وقد جعلها تنطوي على نفس شهوانية، وأخرى غضبية. ثم النفس المدركة ثانياً، وهي تنطوي على ظاهرة هي الحواس الخمس، وعلى باطنة هي ملكات الذهن؛ وأخيراً النفس الانسانية وتنطوي على شطرين: العالمة والعاملة. وقد استنتج من تفاعلهما علماً عملياً يشتمل على الرياضة ومجاهدة النفس من جهة، وعلى العلم بكيفية العيش مع الأهل والولد والخدم والعبيد ثانياً، وعلى علم سياسة أهل البلد والناحية من جهة ثالثة: وهذا يعني أنه يحدد الأساس القيمي لسلوك المرء تجاه نفسه وتجاه الآخرين من الأقربين وغير الأقربين.

لقد خلق الانسان على رتبة بين البهيمة والمَلَك. وان طريق سعادته لا تكون إلا بالعلم والعمل، وبتزكية النفس وتكميلها بالفضائل التي تتصل إما بجودة الذهن، أو بحسن الخلق. وللفضائل أمهات أربع، وهي القيم الأصلية أو الأساسية وكل

واحدة منها تشتمل على فضائل فرعية أو قيم جزئية بعضها إيجابي مرموق، وبعضها سلبي مذموم. وهي جميعها تقدم لائحة كاملة بالقيم الاسلامية ـــ الفلسفية الغزالية.

هناك أولاً: الحكمة أو فضيلة القوة العقلية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (وهي: حسن التدبير، وجودة الذهن، ونقابة الرأي، وصواب الظن) ورذائل مزدوجة بسائق الافراط والتفريط (وهي: الدهاء والجريزة والبله والغمارة والحمق والجنون).

وهناك ثانياً: الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (وهي: الكرم، والنجدة، وكبر النفس، والاحتمال، والحلم، والثبات، والنبل، والشهامة، والوقار) ورذائل مزدوجة المنحى أيضاً (وهي: التهور، والبذخ، والبذالة، والجسارة، والنكول، والتبجح، وصغر النفس، والهلع، والاستشاطة، والإنعزال، والتكبر، والتحاسب، والعجب، والمهانة).

وهناك ثالثاً: العفة، وهي فضيلة القوة الشهوانية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (وهي: الحياء، والخجل، والمسامحة، والصبر، والسخاء، وحسن التقدير، والانبساط، والدماثة، والانتقام، وحسن الهيأة، والقناعة، والهدوء، والورع، والطلاقة، والمساعدة،

والتسخط، والظرف) ورذائل مزدوجة المنحى كذلك (وهي: الشره، وكلال الشهوة، والوقاحة، والتخنث، والتبذير، والتقتير، والرياء، والهتكة، والكزازة، والمجانة، والعبث، والتحاشي، والشكاسة، والملق، والحسد، والشماتة).

أما العدالة، وهي رابعة أمهات الفضائل، أو تاجها، أي قيمة القيم، فإنها جامعة الفضائل، والجور المقابل لها جامع الرذائل كلها.

ففي هذا التصنيف التسلسلي، على تعقده، نقاط اتفاق كثيرة يلتقي فيها (الغزالي) بأصحاب النظرات القيمية الاسلامية في مجال الأخلاق. ولكن (أبا حامد) يحتوي التنهيج العقلي الفلسفي الاسلامي ويمضي به إلى تنهيج أكثر تعقداً، وأعظم تميزاً، وهو تنهيج صوفي سني معتدل، نستطيع استجلاء معالمه في كتب مختلفة ورسائل، ولاسيما في كتاب «احياء علوم الدين».

يبدأ (الغزالي) بتمهيد عن قيمة العلم، ويرى أن العلم علمان: علم معاملة، وكأنه علم مباح للناس كافة، وعلم مكاشفة، وهو علم خاص بمستحقيه أو بأهله. ويتميز علم المعاملة بأنه معرفة وسلوك، وهو يقسم إلى علم ظاهر أولاً أي علم

بأعمال الجوارح وهي تشتمل على العادات والعبادات، وإلى علم باطن ثانياً، وهو علم بأعمال القلوب، وبعضه محمود، وبعضه مذموم، وهذا العلم يرد على القلوب بحكم احتجاب أصحابه عن عالم الملكوت. وقد أنذر (أبو حامد) قراءه بأن كتابه وقف على علم المعاملة دون علم المكاشفة لأن في هذا العلم الأخير ما ليس ثمة رخصة في إيداعه الكتب، وهو علم «لم يتكلم الأنبياء فيه إلا بالرمز والايماء، على سبيل التمثيل والاجمال، علماً منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء»[1].

العلماء يتأسون إذن بالأنبياء، وهؤلاء يمتحون المعرفة من ينبوعها المطلق. وللعلم والتعليم فضيلة: فإذا كان العلم أفضل الأمور كان تعلمه طلباً للأفضل، وتعليمه إفادة للأفضل. ومردّ هذا التفضيل يتضح من غاية الناس من وجودهم في الأرض، ومنها تستمد قيمة هذا الوجود. يقول (أبو حامد): «ان مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا. فإن

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ــ مطبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية ــ القاهرة ١٣٥٦ هـ ص٥.

الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل لمن اتخذها آلة ومنزلاً، لا لمن يتخذها مستقراً ووطناً. وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين، وأعمالهم وحرفهم وصناعاتهم تنحصر في ثلاثة أقسام:

أحدها: أصول، ولا قوام للعالم بدونها، وهي أربعة: الزراعة وهي للمطعم، والحياكة وهي للملبس، والبناء وهو للمسكن، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها.

والثاني: ما هي مهيئة لكل واحدة من هذه الصناعات، وخادمة لها، كالحدادة فإنها تخدم الزراعة، وجملة من الصناعات باعداد آلاتها كالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بإعداد عملها.

والثالث: ماهي متممة للأصول ومزينة: كالطحن والخبز للزراعة، وكالقصارة والخياطة للحياكة، وذلك بالاضافة إلى قوام أمر العالم الأرضي مثل إجزاء الشخص بالاضافة إلى جملته.

وعلى هذا النحو تتكامل أعمال الآدميين ويتمّم بعضها بعضاً. ولكن أهميتها متفاوتة القيمة. فأشرف هذه الصناعات أصولها. وأشرف أصولها السياسة بالتأليف والاستصلاح. ولذلك

فإن هذه الصناعة تستلزم من الكمال فيمن يتكفل بها ما لا تستدعيه سائر الصناعات. ولذلك يستخدم صاحب هذه الصناعة لا محالة سائر الصنّاع.

ان تسلسل القيمة يوضح كيف تخدم الصناعة الأدنى الصناعة الأسمى. والسياسة، وهي الصناعة الأشرف، تقوم على استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة. وهي على أربع مراتب: الأولى، وهي العليا، سياسة الأنبياء، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهرهم وباطنهم. والثانية: الخلفاء والملوك والسلاطين، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً ولكن على ظاهرهم، لا على باطنهم.

والثالثة: العلماء بالله عز وجل وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة على الاستفادة منهم، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظواهرهم بالإلزام والمنع والشرع. والرابعة: الوعّاظ، وحكمهم على بواطن العوام فقط. وعلى هذا فإن أشرف هذه الصناعات الأربع، بعد النبوة، هي: إفادة العلم، وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة

المهلكة، وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة، وهو المراد بالتعليم.

وفي هذا الحقل القيمي تتبين خطوط السياسة الأسمى التي يندرج في تضاعيفها جهد مؤلف كتاب «الأحياء». وقد حدّد هو نفسه منزلة هذا الجهد إذ جعل «تعليم العلم من وجه عبادة لله تعالى، ومن وجه خلافة لله تعالى...» وتساءل: «فأي رتبة أجلّ من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم إلى الله زلفى، وسياقتهم إلى جنة المأوى، جعلنا الله منهم بكرمه»[1].

وقد قسم (أبو حامد) كتابه إلى أرباع أربعة أسماها على الترتيب: ربع العبادات، فربع العادات، وربع المهلكات، فربع المنجيات. ورسم هو نفسه انموذج «المريد» محدّداً خطة إفادته من هذا الكتاب لتحيا به نفسه، نابذاً العلم المذموم، ومقبلاً على العلم المحمود. «ذلك أن العلم المذموم كله، قليله وكثيره، هو ما لا فائدة فيه في دين ولا دنيا، إذ فيه ضرر يغلب نفعه: كعلم السحر والطلسمات والنجوم... أما العلم المحمود إلى أقصى غاية فهو العلم

---

(١) المصدر السابق ص٢٤.

بالله تعالى وبصفاته وأفعاله وسنته في خلقه وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا. فإن هذا العلم مطلوب لذاته، والتوصل به إلى السعادة الآخرة، وبذل المقدور فيه إلى أقصى الجهد قصور عن حد الواجب، فإنه البحر الذي لا يدرك غوره وإنما يحوم الحائمون على سواحله وأطرافه بقدر ما يسرّ لهم. وما خاض أطرافه إلا الأنبياء، والأولياء، والراسخون في العلم، على اختلاف درجاتهم، وهو العلم المكنون الذي لا يسطر في الكتب، ويعين على التنبه له التعلم ومشاهدة أحوال علماء الآخرة، هذا في أول الأمر. ويعين عليه في آخره المجاهدة والرياضة وتصفية القلب وتفريغه عن علائق الدنيا، والتشبه فيها بالأنبياء والأولياء ليتضح منه لكل ساع إلى طلبه بقدر الرزق لا بقدر الجهد، ولكن لا غنى فيه عن الاجتهاد، فالمجاهدة مفتاح الهداية لا مفتاح سواها».

على المريد أن يبدأ بإصلاح نفسه فيشتغل بعلم الأعمال الظاهرة من تعلم الصلاة والطهارة والصوم، الخ. «وإنما الأهم الذي أهمله الكل فهو علم صفات القلب إذ لا ينفك بشر عن الصفات المذمومة مثل: الحرص، والحسد، والرياء، والكبر، والعجب، وأخواتها، وجميع ذلك مهلكات. وإهمالها من الواجبات، مع أن

الاشتغال بالأعمال الظاهرة يضاهي الاشتغال بطلاء ظاهر البدن عند التأذي بالجرب والدماميل، والتهاون بإخراج المادة بالفصد والإسهال... وإنما فزع الأكثرون إلى الأعمال الظاهرة عن تطهير القلوب لسهولة أعمال الجوارح، واستصعاب أعمال القلوب، كما يفزع إلى طلاء الظاهر من يستصعب شرب الأدوية المرّة فلايزال يتعب في الطلاء، ويزيد في المواد، وتتضاعف به الأمراض. وما أشد حماقة من دخلت الأفاعي والعقارب تحت ثيابه، وهمّت بقتله، وهو يطلب مذبّة يدفع بها الذباب»[1] !

على المتعلم أن يكون قصده «في الحال تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة، وفي المآل القرب من الله سبحانه، والترقي إلى جوار الملأ الأعلى من الملائكة والمقرّبين، ولا يقصد به الرياسة والمال والجاه ومماراة السفهاء ومباهاة الأقران.. فالرتبة العليا للأنبياء، ثم الأولياء، ثم العلماء الراسخين في العلم، ثم للصالحين على تفاوت درجاتهم»[2]. غير أن تهذيب الأخلاق دون مباشرة التهذيب لايغني، وكذلك فإن المباشرة دون العلم لاتحدث. وإنما ينال

---

(١) المصدر السابق ص٦٧.

(٢) المصدر السابق ص٨٩.

العارفون بالله تعالى السعادة وهم المقرّبون المنعّمون في جوار الله تعالى بالروح والريحان وجنة النعيم. وهذا هو حق اليقين عند العلماء الراسخين، وقد أدركوه بمشاهدة من الباطن هي أقوى وأجلى من مشاهدة الابصار. «فالسعادة وراء علم المكاشفة، وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة».

أما الساعي في مجال المكاشفة لينال قرب الله تعالى فهو القلب «ولست أعني بالقلب اللحم المحسوس، بل هو سر من أسرار الله عز وجل، لا يدركه الحس، ولطيفة من لطائفه يعبّر عنها تارة بالروح وتارة بالنفس المطمئنة. والشرع يعبّر عنه بالقلب، لأنه المطية الأولى لذلك السر، وبواسطته صار جميع البدن مطية وآلة لتلك اللطيفة. وكشف الغطاء عن ذلك السر من علم المكاشفة، وهو مضنون به، بل لا رخصة في ذكره»[1]. وغاية ما يمكن البوح به في هذا المطلب الصوفي التمثل بقول الشاعر:

قد كان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

ولئن حجب (الغزالي) نقطة الوصول في علم المكاشفة فإنه

---

(١) المصدر السابق ص٩١.

أبدع في رسم الطريق، طريق القلب والمحبة، وهو الطريق المبلغ سعادة الدارين. وللطريق إياه جانبان سلبي هو الورع، وإيجابي هو التقوى.

الورع امتناع عن الحرام. وله أربع مراتب: الأولى، ورع العدول، وهو الذي يشترط في عدالة الشهود، وبتركه يخرج الانسان عن أهلية الشهادة والقضاء والولاية. والثانية، ورع الصالحين، وهو التوقي من الشبهات التي تتقابل فيها الاحتمالات. والثالثة، ورع المتقين، وهو ترك الحلال المحض الذي يخاف منه أداؤه إلى الحرام. قال النبي (ص): «لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس». ومن هذه الرتبة الاحتراز عما يتسامح به الناس، وذلك مثل التورع عن الزينة لأنه يخاف منها أن تدعو إلى غيرها، وان كانت الزينة مباحة في نفسها. ومن ذلك أن (عمر) (ر) لما ولي الخلافة كانت له زوجة يحبها فطلقها خيفة أن تشير عليه بشفاعة في باطل، فيطيعها ويطلب رضاها. وأكثر المباحات داعية إلى المحظورات. والرابعة، ورع الصديقين، وهو الإعراض عما سوى الله تعالى خوفاً من صرف ساعة من العمر إلى ما لا يفيد زيادة قرب عند الله عز وجل، وان كان يعلم ويتحقق أنه

لا يفضي إلى الحرام. وهذه رتبة الموحدين المتجردين عن حظوظ أنفسهم، المنفردين لله تعالى بالقصد. وكلما كان العبد أشد تشديداً على نفسه كان أخف ظهراً يوم القيامة، وأسرع جوازاً على الصراط، وأبعد عن أن تترجح كفة سيئاته على كفة حسناته. ثم ان المنازل في الآخرة تتفاوت بحسب تفاوت هذه الدرجات من الورع[1].

الورع امتناع عن الحرام، وهو طاعة، طاعة اللافعل، أو هو فعل اللافعل. أما التقوى فإنها طاعة إيجابية تمثل في قربات كثيرة متنوعة نجد من أفضلها في نظر (الغزالي) الاخوة في الدين أو التحّاب في الله، وهو جامع اجتماعي متين. يقول: «ان التحاب في الله تعالى، والاخوة في دينه، من أفضل القربات، وألطف ما يستفاد من الطاعات في مجاري العادات». وجوهر الألفة انها ثمرة حسن الخلق، كما أن التفرق ثمرة سوء الخلق. فحسن الخلق يوجب التحابّ والتآلف والتوافق، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابر. ولا تخفى فضيلة حسن الخلق في الدين. وثمرته الألفة

---

(١) المصدر السابق ص(٣) وص (٨٢٧).

ولاسيما إذا كانت الرابطة هي التقوى والدين وحب الله[1].
والاخوة بوجه عام قد تكون في الدنيا، أو تكون في الله. وقد يُحب إنسان لذاته، أو لفائدة تنال منه في حال أو مآل، أو يُحب للمجانسة والمناسبة في الطباع الباطنة، والأخلاق الخفية، ويدخل في هذا القسم الحب للجمال، إذا لم يكن المقصود منه قضاء الشهوة. فإن الصور الجميلة مستلذة في عينها، وان قُدّر فقدُ أصل الشهوة، حتى يستلذ النظر إلى الفواكه والأنوار والأزهار والتفاح المشرب بالحمرة وإلى الماء الجاري والخضرة من غير غرض سوى عينها. وهذا الحب لايدخل فيه الحب لله، بل هو حب بالطبع وشهوة النفس.

ان التقوى طاعة عمل وزلفى. والمجاهدة تقوى توصل إلى الحب الأفضل، وهو حب العبد لله، والأنس به، ونيل الغبطة العظمى. أما الجسر الذي يربط الورع بالمجاهدة، أو النشاط القيمي السلبي بالنشاط القيمي الإيجابي، فإنه جسر الخشوع، لأن الخشوع ثمرة الايمان، ونتيجة اليقين الحاصل بجلال الله تعالى. وان مايوجب الخشوع هو معرفة إطلاع الله تعالى على العبد،

---

(١) المصدر السابق ص٩٣١.

ومعرفة حلاله ومعرفة تقصير العبد. والخشوع يصحب الصلاة، ولكنه ليس مختصاً بالصلاة وحسب. يقول (أبو حامد): «تأمل ان منتهى ذكرك وعبادتك الصلاة. فراقب قلبك اذا كنت في صلاتك، كيف يُجاذبه الشيطان إلى الأسواق، وحساب العالمين، وجواب المعاندين، وكيف يمرّ بك في أودية الدنيا ومهالكها، حتى أنك لا تذكر ما قد نسيته من فضول الدنيا إلا في صلاتك، ولا يزدحم الشيطان على قلبك إلا اذا صليت. فالصلاة محك القلوب: فيها يظهر محاسنها ومساويها. والصلاة لا تقبل من القلوب المشحونة بشهوات الدنيا. فإذا أردت الخلاص من الشيطان فقدّم الاحماء بالتقوى، ثم أردفه بدواء الذكر، يفرّ الشيطان منك»[1].

أما السبيل الإيجابي للاحتماء بالتقوى والفوز بالغرض الأسمى فهو مجاهدة النفس ومخالفة الشهوات، فهي الطريق إلى الله عز وجل. قال تعالى: «ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى». وقال النبي (ص): «المؤمن بين خمس شدائد: مؤمن

---

(١) المصدر السابق ص١٤١٢.

عه». فالنفس عدو منازع تجب مجاهدته. وقال (يحي
ذ) : جاهد نفسك بأسياف الرياضة. والرياضة عند (الغز
أربعة أوجه: القوت من الطعام، والغمض من المنام، والحـ
الكلام، وحمل الأذى من جميع الأنام. فيتولد من قلة الط
ت الشهوات، ومن قلة المنام صفو الإرادات، ومن قلة الك
لام من الآفات، ومن احتمال الأذى بلوغ الغايات.

ويصف (أبو حامد) معركة الصراع الباطني بين الغ
ل السلوك الاجتماعي بقوله: «ليس على العبد شيء أشد
م عند الجفا، والصبر على الأذى، واذا تحركت من النفس إ
هوات والآثام، وهاجت منها حلاوة فضول الكلام، جرد
ا سيوف قلة الطعام، من غمد التهجد وقلة المنام، وضر
ي الخمول وقلة الكلام، حتى تنقطع عن الظلم والانتقا
ن من بوائقها من بين سائر الأنام، وتصفيها من ظلم
واتها، فتنجو من غوائل آفاتها، فتصير عند ذلك نظيفة ونور
فة روحانية، فتجول في ميدان الخيرات، وتسير في مسا

الطاعات، كالفرس الفاره في الميدان، وكذلك المتنزه في البستان»[1].

وهذا الجهاد الأكبر، جهاد النفس مقام عظيم من مقامات أهل الدين. انه مقام الرضا. وله وجهان: أحدهما الرضا بالألم لما يتوقع من الثواب الموجود، كالرضا بالفصد والحجامة وشرب الدواء انتظاراً للشفاء. والثاني الرضا به لا لحظ وراءه، بل لكونه مراد المحبوب، ورضا له. فقد يغلب الحب بحيث ينغمر مراد المحب في مراد المحبوب، فيكون ألذ الأشياء عنده سرور قلب محبوبه ورضاه، ونفوذ إرادته ولو في هلاك روحه. «فما لجرح اذا أرضاكم ألم». ومن لم يذق طعم الحب لم يعرف عجائبه[1].

كل إنسان قد يدّعي المحبة. وما أسهل الدعوى، وما أعز المعنى. ولذا يحذر (الغزالي) قائلاً: «لا ينبغي أن يغترّ الانسان بتلبيس الشيطان وخدع النفس مهما ادّعت محبة الله تعالى ما لم يمتحنها بالعلامات، ويطالبها بالبراهين والأدلة. فالمحبة شجرة طيبة

---

(١) المصدر السابق ص١٤٦٣.

(١) المصدر السابق ص٢٦٧٥.

وارح ، وتدل تلك الآثار الفائضة منها على القلب والجوارح دلالة الدخان على النار ، ودلالة الثمار على الأشجار» .

وهذا يعني أن مطلب المحبة قيمة عملية ، وليست مجرد كانت نية صادقة . فلا مناص من أن يتجلى نشاط المتص ار شجرته الطيبة . وهذه الثمار كثيرة : منها حب لقاء الح ن الكشف والمشاهدة في دار السلام ، فلا يتصور أن ب محبوباً إلا ويحب مشاهدته ولقاءه . وإذا علم أنه لا وصول حال من الدنيا ومفارقتها بالموت فينبغي أن يكون محباً للمو فارّ منه . فإن المحب لا يثقل عليه السفر عن وطنه إلى م ه ليتنعم بمشاهدته . والموت مفتاح اللقاء ، وباب الدخول هدة . ومنها : أن يكون مؤثراً ما أحبه الله تعالى على ما يح ره وباطنه . فيلزم مشاق العمل ويجتنب اتباع الهوى ، وي دعة الكسل ، ولايزال مواظباً على طاعة الله ، ومتقرباً فل ، وطالباً عنده مزايا الدرجات كما يطلب المحب مزيد ال لب محبوبه . فالمحب يترك هوى نفسه لهوى محبوبه . بل إذا غلب قمع الهوى فلم يبق له تنعم بغير المحبوب . و

أن يكون أنسه بالخلوة ومناجاته لله تعالى وتلاوة كتابه. وعلامة الأنس مصير العقل والفهم كله مستغرقاً بلذة المناجاة، كالذي يخاطب معشوقه ويناجيه.. ومن امتزج بحبه حب غير الله تنعم في الآخرة بقدر حبه إذ يمتزج شرابه بقدر من شراب المقربين... فمن كان حبه في الدنيا رجاؤه لنعيم الجنة والحور العين والقصور، مكن من الجنة ليتبوأ منها حيث يشاء، فيلعب مع الولدان، ويتمتع بالنسوان، فهناك لذته في الآخرة، لأنه إنما يعطى كل إنسان في المحبة ما تشتهيه نفسه وتلذ عينه. ومن كان مقصده رب الدار، ومالك الملك، ولم يغلب عليه إلا حبه بالاخلاص والصدق، أُنزل في مقعد صدق عند مليك مقتدر. فالابرار يرتعون في البساتين، ويتنعمون في الجنان مع الحور العين والولدان. والمقربون ملازمون للحضرة، عاكفون بطرفهم عليها، ويستحقرون نعيم الجنان بالاضافة إلى ذرة منها. فقومٌ بقضاء شهوة البطن والفرج مشغولون، وللمجالسة قوم آخرون[1].

وعلى هذا النحو يعتنق (الغزالي) وجهة نظر صوفية اسلامية معتدلة. وينطلق من اعتبار الله القيمة المطلقة الوحيدة، ويمضي في

(١) المصدر السابق ص٢٦٤٩.

تعليمه الى تنهيج «انموذج» أمثل يريد الإرشاد إليه ليكون قدوة مرموقة يتتبع خطاها المريد، بل كل مسلم تقي ورع خاشع مجاهد للنفس الأمّارة بالسوء، حتى يرجع إلى القيمة المطلقة ويحظى بالمجالسة، فينعتق بالموت من تباريح هوى النسبية الدنيوية، ويرجع بالحب، حب المطلق، إلى الجنة التي وعدها المتقون وفاز بها الأبرار والمقربون.

جـ ـــ الماوردي

امتاز قاضي القضاة (أو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي) بفكر فلسفي تركيبي صاغه صياغة تنهيج متماسك قوي يأخذ بعضه برقاب بعض وكأنه بناء منطقي محكم الأجزاء، وثيق النضد والترابط. وقد جاء بمذهب قيمي ينطلق من المعطى الديني، ويعتمد الحكمة العقلية «الارسطية» ان صح القول، ويرى القصد والاعتدال للتوازن الشامل في شؤون الدين والدنيا معاً.

استهل كتابه القيم بعنوان «أدب الدنيا والدين» وأشار إلى قانون غائي يحدّد «شرف المطلوب بشرف نتائجه، وعظم خطره

بكثرة منافعه ، وبحسب منافعه تجب العناية به ، وعلى قدر العناية به يكون اجتناء ثمره». وقد طبق هذا القانون في نظرته التقويمية. ورأى ، باديء ذي بدء، أن «أعظم الأمور خطراً ، وأعمّها نفعاً ورفداً ، ما استقام به الدين والدنيا ، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى ، لأنه باستقامة الدين تصح العبادة ، وبصلاح الدنيا تتم السعادة»[1].

ولئن انفرد الانسان عن الأحياء بالعقل ، فإن الله هو الذي «جعل العقل للدين أصلا ، وللدنيا عمادا ، فأوجب التكليف بكماله ، وجعل الدنيا مدبّرة بأحكامه ، وألّف به بين خلقه ، مع اختلاف هممهم ومآربهم ، وتباين أغراضهم ومقاصدهم». ولكن العقل عقلان : غريزي ومكتسب . ولا كمال للعقل الغريزي إلا بما يكتسب من الأدب والتجارب ، أي من التثقف والممارسة العقلية ، فهل يكون العقل المكتسب اذا تناهى وزاد فضيلة أم لا ؟ أجاب قوم بالنفي ، وقالوا انه لا يكون فضيلة لأن الفضائل هيآت متوسطة بين فضيلتين ناقصتين ، كما ان الخير متوسط بين رذيلتين . وإنما زيادة العقل تفضي بصاحبها إلى الدهاء والمكر ، وذلك مذموم ،

(١) الماوردي : أدب الدنيا والدين ـــ القاهرة ١٩٢٨ ص١ .

وصاحبه مذموم، لأنه صرف عقله إلى الشر، ولو صرفه إلى الخير كان محموداً. وهذا يعني ان كمال العقل رهن بإتصاله بالخير وان قيمة العقل تلازم قيمة الخير، وفضيلته هي فضيلة الحد الوسط المحمود، وما خرج عنه زيادة وهو مذموم لاتجاه صاحبه إلى اختيار الشر على الخير.

العاقل يتسم بفضائل، والانوك موفور الرذائل، وقد أسهب الأدباء بامتداح فضائل العاقل، وذم رذائل الأحمق. ولكن العاقل ذاته قد يصاب بمرض الهوى الذي يصدّ عن الخير فينتج من الأخلاق قبائحها، ويظهر من الأفعال فضائحها. قال (عبد الله ابن عباس) **«الهوى إله يعبد من دون الله» ثم تلا: «افرأيت من اتخذ إلهه هواه»**. وعلى هذا النحو يؤذي الهوى العقل، ويفتنه الانحياز العاطفي بالشهوات. وقد حذّر (عمر بن الخطاب) قائلاً: «اقدعوا هذه النفوس عن شهواتها فإنها طلاّعة تنزع إلى شر غاية»[1]. وإذا كان داء الهوى يطغى على العقل بجموح شبيه بجموح الفرس الأسود اللئيم في عجلة ثالوث النفوس الافلاطونية، فإن العلاج

---

(١) المصدر السابق ص١٤.

يبرىء من الداء بالرجوع إلى تحكيم العقل: «فإذا انقادت النفس للعقل بما قد أُشعرت من عواقب الهوى لم يلبث الهوى أن يصير بالعقل مدحوراً، وبالنفس مقهوراً. ثم له الحظ الأوفى في ثواب الخالق وثناء المخلوقين». قال تعالى: «وأما من خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى».

العقل أداة المعرفة، ومسوّغ التكليف. والعلم حصيلة العقل. قال تعالى: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». ولذا فإن العلم «أشرف ما رغب فيه الراغب، وأفضل ما طلب وجدّ فيه الطالب، وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب، لأن شرفه ينم على صاحبه، وفضله ينمي عند طالبه»[1]. ولذا يترتب على الانسان العاقل المكلّف أن يجدّ في طلب العلم فيحصل على قيمة المنفعة الماثلة في الكشف عن خصاله الذاتية، وإمكاناته الفكرية. وقد منع سبحانه المساواة بين العالم والجاهل لما قد خص به العالم من فضيلة العلم. وقال ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم رجلاً».

---

(١) المصدر السابق ص١٩.

العلوم كثيرة، وقيمها متفاوتة. وعلم الدين أفضل العلوم في نظر (الماوردي) «لأن الناس بمعرفته يرشدون، وبجهله يضلون، إذ لا يصح أداء عبادة جهل فاعلها صفات أدائها ولم يعلم شروط اجزائها». ومن هنا كان طلب العلم فريضة. قال رسول الله (ص): للأنبياء على العلماء فضل درجتين، وللعلماء على الشهداء فضل درجة. وبيّن (علي بن أبي طالب) فضل ما بين العلم والمال فقال: العلم خير من المال. العلم يحرسك وأنت تحرس المال. العلم حاكم والمال محكوم عليه. مات خزان الأموال، وبقي خزان العلم: أعيانهم مفقودة، وأشخاصهم في القلوب موجودة. وسئل بعض العلماء: أيما أفضل المال أم العلم؟ فقال: الجواب عن هذا: أيما أفضل المال أم العقل؟[1].

فإذا سألنا عن الحافز الباعث على طلب المعرفة بالعقل وبالعلم أجابنا (الماوردي): «ان لكل مطلوب باعثاً، والباعث على المطلوب شيئان: رغبة أو رهبة. فليكن طالب العلم راغباً راهباً. أما الرغبة ففي ثواب الله تعالى لطالبي مرضاته، وحافظي

(١) المصدر السابق ص٢٣ ــ ٢٩.

مفترضاته. وأما الرهبة فمن عقاب الله تعالى لتاركي أوامره، ومهملي زواجره. فإذا اجتمعت الرغبة والرهبة أدّتا إلى كنه العلم، وحقيقة الزهد، لأن الرغبة أقوى الباعثين على العلم، والرهبة أقوى السببين على الزهد. وقد قالت الحكماء: أصل العلم الرغبة، وثمرته السعادة، وأصل الزهد الرهبة، وثمرته العبادة. فإذا اقترن الزهد والعلم فقد تمت السعادة، وعمّت الفضيلة». وبذا يلتقي باعثا الرغبة والرهبة بما ينجم عنهما من تضافر النظر والعمل، وممارسة المعرفة والسلوك، فيكون الحافز القيمي مزدوجاً، والغاية المرموقة مزدوجة أيضا. وقد روي عن النبي (ص) قوله: «من ازداد في العلم رشداً، ولم يزدد في الدنيا زهدا، لم يزدد من الله إلا بعداً»[1].

ان للعقلاء العلماء الذين يزدادون بعلمهم رشدا، وبعملهم زهدا، ويزدادون من الله ـ بنتيجة ذلك ـ قربا، ان لهم أخلاقاً «هي بهم أليق، ولهم ألزم: منها التواضع، ومجانبة العجب، لأن التواضع عطوف، والعجب منفر، وهو بكل أحد قبيح، وبالعلماء أقبح لأن الناس بهم يقتدون، وكثيراً ما يداخلهم الإعجاب لتوحدهم بفضيلة العلم. ولو انهم نظروا حق النظر، وعملوا

(١) المصدر السابق ص٣٢.

بموجب العلم، لكان التواضع بهم أولى، ومجانبة العجب بهم أحرى، لأن العجب نقص ينافي الفضل، وقلّما تجد بالعلم معجباً، وبما أدركه منه مفتخراً، إلا من كان فيه مقلاً ومقّصراً، لأنه قد يجهل قدره، ويحسب انه نال بالدخول فيه أكثره. فأما من كان فيه متوجهاً، ومنه مستكثراً، فهو يعلم من بعد غايته، والعجز عن إدراك نهايته مايصدّه عن العجب به»[1].

بالعقل السديد، والعلم الصحيح السليم يدرك الانسان معنى التكليف. فالله إنما كلّف الخلق متعبداته، وألزمهم مفترضاته، وبعث إليهم رسله، وشرع لهم دينه، لغير حاجة دعته إلى تكليفهم، ولا ضرورة قادته إلى تعبدهم. وإنما قصد بالتكليف نفع العباد «تفضلاً منه عليهم، كما تفضل بما لايحصى عداً من نعمه. بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم، لأن نفع ما سوى المتعبدات مختص بالدنيا العاجلة، ونفع المتعبدات يشتمل على نفع الدنيا والآخرة» ويرجع تقدير هذا النفع الشامل الدارين، النفع الأعظم، إلى مصدرين أو قيمتين أساسيتين تتوازيان وتتآزران فلا تتعارضان: ألا وهما: عقل متبوع، وشرع مسموع. فالعقل

(١) المصدر السابق ص٥٦ ــ ٥٧.

متبوع فيما لايمنع منه الشرع. والشرع مسموع فيما لايمنع منه العقل. «لأن الشرع لايَرِد بما يمنع منه العقل، والعقل لايُتَّبع فيما يمنع منه الشرع». ولذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله. وقد أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. فبلغ الناس رسالته، وألزمهم حجّته، وبيّن لهم شريعته، وتلا عليهم كتابه فيما أحله وحرّمه، وأباحه وحظره، واستحبه وكرهه، وأمر به ونهى عنه؛ وما وعد به من الثواب لمن أطاعه، وأوعد به من العقاب لمن عصاه. فكان وعده ترغيباً، ووعيده ترهيباً، لأن الرغبة تبعث على الطاعة، والرهبة تكفّ عن المعصية، والتكليف يجمع أمراً بطاعة، ونهياً عن معصية، ولذلك كان مقروناً بالرغبة والرهبة[1].

ان التكليف وقف على من كمل عقله، فهو لذلك نشاط معرفة وسلوك يربط إمكانات العبد بمطلق فضل الله، وان اختيار أحد هذه الإمكانات لإخراجه إلى حيز الوجود، ووضعه موضع التنفيذ يعتمد عملاً بعلم، وتفاعل أمل برغبة، وخوف من عقاب، وبتفاعلهما المقرون بحكم العقل يصطفي المرء سلوكاً حميداً ماثلاً

(١) المصدر السابق ص٦٩.

بإيجاب الإطاعة في حالي الأمر والنهي، إطاعة الأمر بالإيجاب، وإطاعة النهي بالإيجاب، وهذا هو الموقف الحلال، وما قيمة التكليف إلا وجوب إطاعة الله فيما أمر به، وفيما نهى عنه. والقيمة المرذولة الأولى في علاقة المرء بربه هي العصيان. وبديهي أن الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن عصى، والاختيار البشري يجري داخل طيف خماسي الألوان، ثنائي القطب: ألوانه فرض ومستحب ومباح ومحظور وحرام، وقطباه أمر بفعل حلال، ونهي عن فعل حرام. ويعبّر (الماوردي) عن وقائع التكليف بإيضاح أعظم حين يقسم ما كلّف الله به الناس على ثلاثة أقسام: قسم أمرهم باعتقاده، وقسم أمرهم بفعله، وقسم أمرهم بالكفّ عنه.

القسم الأول يتعلق بالمعرفة أو الاعتقاد. وله جانبان: إيجابي يمثل في إثبات توحيد الله وصفاته، واثبات بعثته رسله وتصديق (محمد) ﷺ فيما جاء فيه؛ وسلبي يمثل في نفي الصاحبة والولد والحاجة والقبائح أجمع عن الله.

والقسم الثاني عمل بما يجب فعله وله ثلاثة جوانب: جانب يتصل بالبدن كالصلاة والصيام، وجانب يتصل بالأموال كالزكاة

والكفارة، وجانب يتصل بالبدن وبالأموال كالحج والجهاد ليسهل عليهم فعله، ويخفّف عنهم أداؤه، نظراً منه تعالى لهم، وتفضلاً منه عليهم.

والقسم الثالث عمل بما أمر الله بالكفّ عنه، وهو يشتمل على ثلاثة جوانب: جانب يتوخى احياء نفوسهم، وصلاح أبدانهم كنهيه عن القتل، وأكل الخبائث، وشرب الخمور المؤدية إلى فساد العقل وزواله. وجانب يبتغي ائتلافهم وإصلاح ذات بينهم كنهيه عن الغضب والغلبة والظلم والسرف المفضي إلى القطيعة والبغضاء. وجانب يستهدف حفظ أنسابهم، وتعظيم محارمهم، كنهيه عن الزنا ونكاح ذوات المحارم[1].

ان بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة توازناً قيمياً دقيقاً. وقد جعل الله الدنيا دار تكليف وعمل، وجعل الآخرة دار قرار وجزاء. ولزم عن ذلك أن يصرف الانسان إلى دنياه حظاً من عنايته، لأنه لاغنى له عن التزود منها لآخرته، ولا له بد من سدّ الخلة فيها عند حاجته. ولا يرى (الماوردي) في هذا القول نقضاً لما يترتب على الانسان من واجب الزهد في الدنيا، وترك فضولها،

---

(١) المصدر السابق ص٧٠.

وزجر النفس عن الرغبة فيها. بل ان الراغب فيها ملوم، وطالب فضولها مذموم. والرغبة إنما تختص بما جاوز قدر الحاجة. والفضول إنما ينطلق على ما زاد على قدر الكفاية.

ويدرس (الماوردي) الأسباب التي يمكن أن تساعد المكلّف على أن يختار قصد الأمور في صلاح الدنيا. وقد وجد أن هذا الصلاح يعتبر من وجهين: أولهما ما ينتظم به أمور جملتها، والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها. وهما شيئان لاصلاح لاحدهما إلا بصاحبه. **فقيمة الزهد في الدنيا لا تحول دون النظر في** إجادة المعرفة واستشفاف الأسباب التي تساعد على حسن اختيار ضروب السلوك في الدنيا لصلاح أمورها بقصد واعتدال. وهذا النظر يتناول الإمعان في شؤون الدنيا جملة، والإمعان خاصة في تدبر الفرد أمور نفسه، لأن «الانسان دنيا نفسه، وليس يرى الصلاح إلا اذا صلحت له، ولايجد الفساد إلا اذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمسّ، فصار نظره إلى مايخصه مصروفاً، وفكره على مايمسه موقوفاً».

وبقول اخر، ان الانسان هو المعطى الأول في النشاط القيمي. وهو كائن آخذ يتفاعل ونظام الوجود الموضوعي حتى

يبدع بوعي التكليف الديني سلوكه المضطلع بالأمانة العظمى، ساعياً باختياره الحر العاقل إلى مايعود عليه بصلاح حاله ديناً ودنيا. وفردية الفاعل لدى (الماوردي) هي واقعه الأكثر ظهوراً، وخلاصه هو القيمة الأكثر إلحافاً، ولامندوحة من تطلعه إلى صلاح حاله ومآله.

وقد اطلق (الماوردي) على شؤون الدنيا حكماً رهيفاً فقال: «اعلم أن الدنيا لم تكن قط لجميع أهلها مسعدة، ولا عن كافة ذويها معرِضة، لأن إعراضها عن جميعهم عطب، وإسعادها لكافتهم فساد، لائتلافهم بالاختلاف والتباين، واتفاقهم بالمساعدة والتعاون. فإذا تساوى حينئذٍ جميعهم لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلاً، وبهم من الحاجة والعجز [مايؤدي بهم] إلى أن يذهبوا ضيعة، ويهلكوا عجزاً. وأما اذا تباينوا واختلفوا صاروا مؤتلفين بالمعونة، متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول».

وفي ضوء بناء النشاط الاجتماعي على أساس الحاجة إلى تبادل العون والمنافع، وهي حاجة موصولة لو انقطعت بتساوي الناس كافة لامتنعت الحركية الاجتماعية، وفسد الجميع بتساوي

الجميع، انبرى (الماوردي) إلى تبيان ما تصلح به الدنيا، أي الحَياة الاجتماعية، من حيث هي أولاً، ثم ما يصلح به الانسان فيها ثانياً، أي قيم الوجود الانساني الجمعي فالفردي.

آ ـــ فمن الناحية الأولى، يحدّد (الماوردي) ما تصلح به الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتئمة، وهي ستة أشياء هي قواعدها وان تفرعت. وهي: ١ ـــ دين متبع ٢ ـــ سلطان قاهر ٣ ـــ عدل شامل ٤ ـــ أمن عام ٥ ـــ خصب دار ٦ ـــ أمل فسيح[1].

القاعدة الأولى: دين متبع. ذلك ان الدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إراداتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها، نصوحاً لها في ملمّاتها. وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلح الناس إلا عليها. ولذا فإن الدين هو أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها. وهذه هي وظيفة الدين الاجتماعية، وهي تحتل المنزلة الأولى في تسلسل القيم الموضوعية، الاجتماعية، والدين يوّجه سلوك المتدينين في الدنيا، وهو الأوحد في صلاح الآخرة.

---

(١) المصدر السابق ص١١٣.

والقاعدة الثانية: سلطان قاهر. وهذا السلطان تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتنافرة، وتنكفّ بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية. فالسلطان علاج الظلم الاجتماعي المحتمل. وقد أفصح (المتنبي) عن أن الظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم. ووجد (الماوردي) ان ما يمنع من الظلم واحد من أربعة أشياء، لا خامس لها، وهي: إما عقل زاجر، أو دين حاجر، أو سلطان رادع، أو عجز صادّ. ويتميز عمل السلطان بسبعة واجبات تمثل أغراض السياسة وغاياتها وهي: ١) ــ حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير إهمال له ٢) ــ حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين، أو باغي نفس أو مال. ٣) ــ عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها. ٤) ــ تقدير ما يتولاه السلطان من الأموال بسنن الدين من غير تحريف في أخذها واعطائها. ٥) ــ معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها. ٦) ــ إقامة الحدود على مستحقها من غير تجاوز فيها، ولا تقصير عنها. ٧) ــ اختيار السلطان خلفاءه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها، والأمانة عليها. وان السلطان الناهض بتحقيق هذه الأهداف، يؤدي حق

الله تعالى في الأمة، ويستوجب طاعة الناس ومناصحتهم، ويستحق صدق ميلهم ومحبتهم. أما اذا قصر عنها، ولم يقم بحقها وواجبها كان بها مؤاخذاً، وعليها معاقباً.

والقاعدة الثالثة هي: عدل شامل يدعو إلى الالفة، ويبعث على الطاعة، وبه تعمر البلاد، وتنمو الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان. قال بعض الحكماء: بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف. وقال بعض البلغاء: ان العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق، ونصبه للحق. فلا تخالفه في ميزانه، ولا تعارضه في سلطانه. واستعن على العدل بخلتين: قلة الطمع، وكثرة الورع. وعلى الانسان أن يبدأ بعدل في نفسه بحملها على المصالح، وكفّها عن القبائح، ويليه عدل في غيره كعدل السلطان في رعيته، أو الرئيس مع صحابته بإتباع الميسور، وحذف المعسور، وترك التسلط بالقوة، وابتغاء الحق في السيرة.

والقاعدة الرابعة هي: أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتتيسر فيه الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة. قال بعض الحكماء: الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش. لأن الخوف يقبض الناس عن

مصالحهم، ويحجزهم عن تصرّفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم. والأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل.

والقاعدة الخامسة هي خصب دار تتسع النفوس به في الأحوال، ويشترك فيه ذوو الاكثار والاقلال، فيقلّ في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا، وانتظام أحوالها، ولأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء.

والقاعدة السادسة هي أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه. ولولا أن الثاني يرتفق بما انشأه الأول حتى يصير به مستعيناً لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى، وأراضي الحرث، وفي ذلك من الاعواز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به. فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر به الدنيا فتمّ صلاحها وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها، ويرمّ الثالث ما أحدثه

الثاني من شعثها، لتكون أحوالها على الاعصار ملتئمة، وأمورها على ممرّ الدهور منتظمة.

ب ــ وينتقل (الماوردي) في إثر إيضاحه القيم الاجتماعية اللازبة لحياة الجماعات وانتظام أمورها العقائدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، ينتقل إلى الناحية الثانية المتعلقة بما يصلح به الانسان ضمن الجماعة، أي قيم الوجود الفردي، ويرى أن ذلك يمثل في قواعد ثلاث هي: ١ ــ نفس مطيعة إلى رشدها، منهية عن غيها. ٢ ــ إلفة جامعة تنعطف القلوب عليها، ويندفع المكروه بها. ٣ ــ مادة كافة تسكن نفس الانسان إليها، ويستقيم أوده بها[1].

القاعدة الأولى: نفس مطيعة لأنها اذا أطاعته ملكها، واذا عصته ملكته. ومن لم يملك نفسه فهو بأن لايملك غيرها أحرى. ومن عصته كان بمعصية غيرها أولى. ويبلغ الانسان غرضه في ذلك بأن ينظر إلى الأمور بحقائقها، فيرى الرشد رشداً ويستحسنه، والغي غياً ويستقبحه، ويكون ذلك من صدق النفس اذا سلمت من دواعي الهوى. فمن تفكر أبصر.

(١) المصدر السابق ص١٢٦.

والقاعدة الثانية: إلفة جامعة، فالانسان مقصود بالأذية، محسود بالنعمة، فإذا لم يكن آلفاً مألوفاً تخطفته أيدي حاسديه، وتحكمت فيه أهواء أعاديه فلم تسلم له نعمة، ولم تصفَ له مدة. ويبين (الماوردي) أسباب هذه الالفة، أو العلاقات الاجتماعية، وهي خمسة: أولها الدين الذي يبعث على التناصر، ويمنع من التقاطع والتدابر. وقد يختلف أهل الدين على مذاهب شتى، وآراء مختلفة، فيحدث بينهم فيه من العداوة والتباين مثل ما يحدث بين المختلفين في الأديان. ولما كان الدين من أقوى أسباب الالفة كان الاختلاف فيه من أقوى أسباب الفرقة.

والسبب الثاني في الالفة الجامعة هو النسب لما فيه من تعاطف الأرحام، وحمية القرابة.

والسبب الثالث هو المصاهرة لأنها استحداث مواصلة، وتمازج مناسبة، صدرا عن رغبة واختيار، وانعقدا عن خبرة وايثار. وقد قيل: المرء على دين زوجته، لما سيتنزله الميل إليها من المتابعة، ويجتذبه الحب لها من الموافقة. واذا كانت المصاهرة للنكاح بهذه المنزلة فقد ينبغي لعقدها أحد خمسة أوجه وهي: المال، والجمال، والدين، والالفة، والتعفف. والسبب الباعث على التزوج لايخلو

من ثلاثة أحوال: فإما أن يكون لطلب الولد، أو للقيام بما يتولاه النساء من تدبير المنازل، أو للاستمتاع، وهي أذم الأحوال وأوهنها للمروؤة لأنه ينقاد فيه لأخلاقه البهيمية، ويتابع شهوته الذميمة.

والسبب الرابع من أسباب الالفة الجامعة هو المؤاخاة بالمودة لأنها تكسب بصادق الميل إخلاصاً ومصافاة، وتحدث بخلوص المصافاة وفاء ومحاماة. ولابد من سبر خصال الاخوان قبل إخائهم، وخبرة أخلاقهم قبل اصطفائهم. والخصال المعتبرة في إخائهم بعد المجانسة هي أربع: عقل موفور أولاً يهدي إلى مراشد الأمور، لأن الحمق لاتثبت معه مودة، ولا تدوم لصاحبه استقامة. ثم دين يقف بصاحبه على الخيرات. فإن تارك الدين عدو لنفسه فكيف يرجى منه مودة غيره. وتلي ذلك خصلة ثالثة، هي أن يكون محمود الأخلاق، مَرْضي الفعال، مؤثراً للخير آمراً به، كارهاً للشر ناهياً عنه. وأما الخصلة الرابعة الأخيرة فهي أن يكون من كل واحد منهما ميل إلى صاحبه، ورغبة في مؤاخاته، فإن ذلك أوكد لحال المؤاخاة، وأمدّ لأسباب المصافاة.

والسبب الخامس من أسباب الالفة الجامعة هو البر. وهو ميل يوصل إلى القلوب الطافاً، ويثنيها محبة وانعطافاً. ولذلك ندب

الله تعالى إلى التعاون به، وقرنه بالتقوى له فقال: «وتعاونوا على البر والتقوى». لأن في التقوى رضا الله، وفي البر رضا الناس، ومن جمع بين رضا الله ورضا الناس فقد تمت سعادته، وعمّت نعمته. والبر نوعان: صلة ومعروف. الصلة تبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوض مطلوب. وهذا يبعث عليه سماحة النفس وسخاؤها، ويمنع منه شحها. والمعروف يكون بالقول وبالعمل: فإما بالقول فهو طيب الكلام، وحسن البشر، والتودد بجميل القول. وهذا يبعث عليه حسن الخلق، ورقة الطبع. وإما بالعمل فهو بذل الجاه والمساعدة بالنفس والمعونة في النائبة، وهذا يبعث عليه حب الخير للناس، وايثار الصلاح لهم، وليس في هذه الأمور سرف، ولا لغايتها حد، وهي أفعال تعود على فاعلها بنفع في اكتساب الأجر، وجميل الذكر، ونفع آخر على المعان بها في التخفيف عنه، والمساعدة له.

أما القاعدة الثالثة من القواعد المتعلقة بما يصلح به الانسان في الجماعة فهي: المادة الكافية. ذلك ان حاجة الانسان لازمة لا يعرى منها بشر. فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة، ولم يستقم له دين. وقد جعل الله سدّ حاجات الناس

وتوصلهم إلى منافعهم من وجهين : مادة وكسب . فاما المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي نبت نام، وحيوان متناسل. وأما الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى المادة والتصرف، وتكون إما بالتجارة أو بالصناعة. ولذا فإن وجهات المكاسب المعروفة أربع هي : نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة.

ثم ان الصناعة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: صناعة فكر. وصناعة عمل. وصناعة مشتركة بين فكر وعمل. وأشرف الصناعات صناعة الفكر، وأرذلها صناعة العمل، لأن العمل نتيجة الفكر وتدبيره. وتنقسم صناعة الفكر إلى قسمين: أحدهما ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة كسياسة الناس، وتدبير البلاد. والآخر ما أدت إلى المعلومات الحادثة عن الأفكار النظرية. وأما صناعة العمل فقسمان أيضاً: عمل صناعي هو أعلاهما رتبة لأنه يحتاج إلى معاطاة في تعلمه، ومعاناة في تصوره، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية. والآخر عمل بهيمي وهو صناعة كدّ، وآلة مهنة، وهي الصناعة التي تقتصر عليها النفوس الرذلة، وتقف عليها الطباع الخاسئة. أما

الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل فتنقسم كذلك قسمين: أحدهما أن تكون صناعة الفكر أغلب فيها والعمل تبعاً، كالكتابة. والآخر أن تكون صناعة العمل أغلب والفكر تبعاً كالبناء.

تلكم هي الخطوط الكبرى في التخطيط القيمي لدى (الماوردي)، وهو ينطلق من إرادة الله وفضله، وهي الإرادة المطلقة والفضل المطلق، ويمضي في تطبيق واجبات التكليف إلى تبيان ما يترتب على البشر العقلاء الأحرار مما يكفل صلاح أمور الدين والدنيا. وقد أفرد (الماوردي) في كتابه باباً خاصاً لما يسميه أدب النفس. وفيه يعالج بمزيد من التفصيل صراع ما ينبغي أن يكون بما يلقى الانسان في نفسه من قوى مضادة يجب عليه مجاهدتها والتغلب الشاق عليها في جهاده القيمي المرموق.

«إن النفس مجبولة على شيم مهملة، وأخلاق مرسلة، لا يستغني محمودها عن التأديب، ولا يكتفى بالمرضيّ عنها عن التهذيب. لأن لمحمودها أضداداً مقابلة، يسعفها هوى مطاع، وشهوة غالبة. فإن أغفل تأديبها تفويضاً إلى العقل، أو توكلاً على أن تنقاد إلى الأحسن بالطبع، أعدمه التفويض درك المجتهدين، وأعقبه التوكل ندم الخائبين. فصار من الأدب عاطلاً، وفي صورة

الجهل داخلاً. لأن الأدب مكتسب بالتجربة، أو مستحسن بالعادة، ولكل قوم مواضعة، وكل ذلك لا ينال بتوقيف العقل، ولا بالإنقياد للطبع حتى يكتسب بالتجربة والمعاناة، ويستفاد بالدربة والمعاطاة. ثم يكون العقل عليه قيماً، وزكي الطبع إليه مسلماً. ولو كان العقل مغنياً عن الأدب لكان أنبياء الله تعالى عن أدبه مستغنين، بعقولهم مكتفين»[1].

يتضح إذن أن القيمة العقلية، قيمة الحقيقة أو المعرفة النظرية لاتكفي لحسن سلوك الانسان من الناحية العملية، ولاتغني عن قيمة تردفها وتكملها، وهي القيمة الأخلاقية، أو الأدب، أدب النفس المكتسب بالمعاناة وبالتجربة والدربة والمعاطاة. وهذا الأدب، أو التخلق، يتجلى في حلّتين هما: أدب رياضة واستصلاح، وهو ما كان محمولاً على حال لا يجوز في العقل أن يكون بخلافها، ولا ان تختلف العقلاء في صلاحها وفسادها. ثم أدب مواضعة واصطلاح وهو يؤخذ تقليداً على ما استقر عليه اصطلاح العقلاء، واتفق عليه استحسان الأدباء، كاصطلاحهم على مواضعات الخطاب، واتفاقهم على هيئات اللباس.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٤.

إن لأدب الرياضة والاستصلاح معايير ملزمة تتمثل في ستة أنواع هي: ١) أولها مجانبة الكبر والاعجاب، لأنهما يسلبان **الفضائل** ويكسبان الرذائل، وليس لمن استوليا عليه إصغاء لنصح، **ولا قبول** لتأديب. ٢) وثانيها حسن الخلق، وقد روي عن النبي (ص) أنه قال: «إن الله تعالى اختار لكم الاسلام ديناً فاكرموه بحسن الخلق والسخاء فإنه لا يكمل إلا بهما». ٣) وثالثها الحياء، لأن الخير والشر عبارة عن معان كامنة تعرف بسمات دالة. فسمة الخير الدعة والحياء. وسمة الشر القحة والبذاء. وكفى بالحياء خيراً ان يكون على الخير دليلا. وكفى بالقحة والبذاء شراً ان يكونا إلى الشر سبيلا. ولذلك قال (النبي) (ص): «قلة الحياء كفر». ٤) ورابعها الحلم، وهو أشرف الأخلاق وأحقها بذوي الألباب لما فيه من سلامة العرض، وراحة الجسد، واجتلاب الحمد. وأسباب الحلم الباعثة على ضبط النفس عشرة هي: الرحمة للجهال، والقدرة على الانتصار، والترفع عن السباب، والاستهانة بالمسيء، والاستحياء من جزاء الجواب، والتفضل على السبّاب، واستنكاف السِباب بقطعه، والخوف من العقوبة على الجواب، والرعاية ليد سالفة، وحرمة لازمة، ثم المكر وتوقع الفرص الخفية، وهذا يكون من الدهاء. ٥) وخامسها الصدق وترك الكذب، ذلك ان الخرس

خير من الكذب، وصدق اللسان أول السعادة. والكذاب لص لأن اللص يسرق مالك، والكذاب يسرق عقلك. والكذب جماع كل شر، وأصل كل ذم، لسوء عواقبه، وخبث نتائجه، لأنه ينتج النميمة، والنميمة تنتج البغضاء، والبغضاء تؤول إلى العداوة، وليس مع العداوة أمن ولا راحة. وقد وردت السنة بإرخاص الكذب في الحرب وإصلاح ذات البين على وجه التورية والتأويل دون التصريح.

٦) وسادسها يتصل بالحسد والمنافسة. فالحسد خلق ذميم، مع اضراره بالبدن، وافساده للدين، حتى لقد أمر الله بالاستعاذة من شره. فقال تعالى: «ومن شر حاسد إذا حسد». والحسد خلق دنيء يتوجه نحو الاكفاء والأقارب، ويختص بالمخالط والمصاحب، والنزاهة عنه كرم، والسلامة منه مغنم، وهو بالنفس مضر، وعلى الهمّ مصرّ حتى ربما أفضى بصاحبه إلى التلف من غير نكاية في عدو، ولا اضرار بمحسود. وله ثلاثة دواعي: أولها بغض المحسود، فيأسى عليه بفضيلة تظهر، أو منقبة تشكر، فيثير حسداً قد خامر بغضاً. وثانيها أن يظهر من المحسود فضل يعجز عنه فيكره تقدمه فيه، واختصاصه به. وثالثها أن يكون في الحاسد شح بالفضائل، وبخل بالنعم، وليست إليه فيمنع منها، ولا بيده فيدفع

عنها، لأنها مواهب قد منحها الله من شاء، فيسخط على الله عز وجل في قضائه، ويحسد على ما منح من عطائه.

إن قيم الرياضة والاستصلاح قيم أخلاقية ذاتية الصبغة، شخصية المجال، تقابلها قيم تشتمل على أدب المواضعة والاصطلاح وهي قيم اجتماعية أقرها العقلاء واستحسنها الأدباء «وليس لاصطلاحهم على وضعها تعليل مستنبط، ولا لاتفاقهم على استحسانها دليل موجب». فهي قيم أعراف اجتماعية لاتتصف بثبوت القيم العقلية المنطلق، ولكنها تظل قيماً إلزامية نمطية ذات معايير خاصة. بل ان الانسان إذا تجاوز ما اتفق عليه الآخرون «صار مجانباً للأدب، مستوجباً الذم، لأن فراق المألوف في العادة، ومجانبة ما صار متفقاً عليه بالمواضعة مفض إلى استحقاق الذم بالعقل ما لم تكن لمخالفته علة ظاهرة، ومعنى حادث. وقد كان جائزاً في العقل أن يوضع ذلك على غير ما اتفق الناس عليه فيرونه حسناً، ويرون ما سواه قبيحاً، فصار هذا مشاركاً لما وجب بالعقل من حيث توجه الذم على تاركه، ومخالفاً له من حيث أنه كان جائزاً في العقل ان يوضع على خلافه»[1].

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٧.

وينجم عن ذلك ان قيم الرياضة والاستصلاح تعتمد واجبات لازبة ثابتة لا مجال للخروج عليها لأنها تستند إلى تعليم ديني وعقلي. أما قيم المواضعة والاصطلاح فهي لاتستند إلى غير المواضعة التي لايجد العقل دليلاً عقلياً على وجوبها، وإنما هي قيم ملزمة أيضاً لاتفاق الناس عليها، وتأييد المجتمع لها، وإيقاعه ضغطاً لتأييدها، وليس بمستبعد، ولا مستهجن ان تتغير المواضعات الاجتماعية بمضمونها لو اتفق العقلاء على استحسان نماذج أخرى من إمكانات السلوك والتصرف.

وفي ختام بحثه الغني الشيّق يتوجه (الماوردي) بالنصيحة الآتية: «كن أيها العاقل مقبلاً على شأنك، راضياً عن زمانك، سلماً لأهل دهرك، جارياً على عادة عصرك، منقاداً لما قدمه الناس عليك، متحنناً على من قدمك الناس عليه، ولا تباينهم بالعزلة عنك فيمقتوك، ولا تجاهرهم بالمخالفة لهم فيعادوك، فإنه لا عيش لمقوت، ولا راحة لمعادي... وهذّب أيها الانسان نفسك باعتبار عيوبك، وانفعها كنفعك لعدوك، فإن من لم يكن من نفسه له واعظ، لم تنفعه المواعظ، أعاننا الله على القول بالعمل، وعلى النصح بالقبول».

وصفوة القول، يمتح (الماوردي) من النظرة الدينية حكمة شاملة شؤون الانسان في الدنيا والآخرة، ويعتمد في مذهبه القيمي مبدأ التكليف أساساً لتلك الحكمة الشديدة الصبغة العقلية، ويسعى إلى إظهار أن العقل عماد التكليف، وان الحرية، حرية الاختيار، هي أساس التفضيل فالتفاضل، لانها تنطوي على المسؤولية الانسانية تجاه الارادة الإلهية، ثم تجاه المجتمع والذات. ويترتب على الانسان، من ثم، أن يختار بين ما رسم الاسلام حدوده من إمكانات المعرفة والعمل. وهذا الاختيار يعتمد العقل أداة تمييز وتفكير وابصار، ومسوّغ تقدير وترجيح واختيار، ولابد من وعي النفع الشامل الدارين في ضوء عقل متبوع، وشرع مسموع، وهما مصدران يتوازيان ولا يتعارضان، بل يتفاعلان باتساق حتى تتمّ السعادة بكمال العقل وكمال الدين. ويظل معيار النجاح وقفاً على قصد الأمور بالاعتدال في السلوك. وقد جعل الله تعالى الدنيا دار تكليف وعمل، والآخرة دار قرار وجزاء، ولزم ان **يصرف الانسان إلى دنياه حظاً من عنايته، ولا بد له من التزود منها** لآخرته. وان صلاح الدنيا هو صلاح جملتها أولاً، وصلاح كل واحد من أهلها ثانياً، وهما أمران لا يكمل أحدهما إلا بصاحبه، ولكل مسعى في هذين المجالين قيم متنوعة شتى، هي القيم

الاجتماعية والفردية، قيم اجتماعية سياسية وثقافية، واقتصادية، كالسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، وخصب دار، وأمل فسيح؛ ثم قيم فردية كالنفس المطيعة إلى رشدها، والالفة الجامعة التي تنعطف بها القلوب، ومادة كافية تسكن نفس الانسان إليها، ويستقيم بها أوده، فلا يخاف عوزاً في تلبية حاجاته، وتأمين ضرورياته. وقد جعل الله سدَّ حاجات الناس وتوصلهم إلى منافعهم من وجهين: مادة وكسب، أو طبيعة وإنتاج. وقد أولى (الماوردي) اهتماماً فائقاً بالنشاط القيمي فيما يلقى الانسان في نفسه من قوى مضادة هي الغرائز المرفوضة، والرغبات الفائضة، ولابد من التغلب عليها ومجاهدتها حتى يرجح جانب المحمود منها على المذموم. وهنا تتجلى صلة المطلب القيمي الفردي بالمعطيات القيمية الاجتماعية، ويلتقي أدب الرياضة والاستصلاح بأدب المواضعة والاصطلاح، وفي ثناياهما نشاط قيمي أخلاقي وسيع كل السعة، رهيف كل الإرهاف.

٢ ــ النهج الفلسفي

آ ــ توطئة

على نقيض الفكر الديني الذي يهبط من المطلق، ينبوع

القيمة، إلى النسبي، تجسّد القيم في الحياة، يسعى الفلاسفة، جلّهم، للصعود إلى المطلق بدءً من النظرة الانسانية إلى العمل الانساني، واقع العمل، وما ينبغي أن يكون عليه، ويرون أن الانسان هو حامل القيمة، في أقلّ الاعتبارات، أو صانعها، في اعتبارات أكثر، أو أنه يجسّد القيم وينجزها بإبداعها في نفسه وفي الآفاق، في إرادته، وفي المؤسسات الاجتماعية التي يبتكرها أو ينقدها، يجدّدها أو يهدمها، وكل ذلك بالتطلع من الناجز إلى مايتجاوزه، وبمشاركة النسبي مشاركة فاعلة مع المطلق، مع المرغوب به أو المراد.

وهذا النهج القيمي الفلسفي يلتزم بإطار إنخراط الانسان في الكون، ويحاول إيضاح تحلي السلوك الفردي والجمعي بصبغة قيمية بغية الكشف عن لغز التجاوز الذي لايجعل أحداً يرضى بما هو متحقق وإنما يتطلع إلى تخطيه إلى سواه وتحبيذ أن يكون هذا الهدف المرموق أفضل مما يتجاوزه لتمضي البشرية بالتخلق قدماً على درب الحضارة والتمدين، وتحقق أمنية أن يكون الانسان الراهن هو الانسان المنشود.

إن هذا النهج يتبع إذن مسيرة تتجه من الواقع النسبي

النهائي المحدود إلى الهدف المطلق اللانهائي المفتوح. وهذه المسيرة تشرئب صعداً من المتحرك المتحول المصنوع إلى الغاية الأخيرة القصوى، وهي بتجددها اللامحدود تمثل آخر المطاف وتشغل منزلة تعدل منزلة فكرة الإله ــ المطلق في النهج القيمي الديني.

وسنختار للتمثيل على هذا النهج الكلام بإيجاز على ثلاثة ضروب من النظريات الفلسفية القيمية، بعد أن ألمعنا إلى أشهر ممثلي فلسفة القيم سابقاً، وهذه النظريات هي: النظرية الانتقادية فنظرية الإرادة والنظرية الوجودية.

ب ــ النظرية الانتقادية

قام (كانت) بثورة انتقادية قلبت النهج الارسطي رأساً على عقب. فبعد أن كان الفكر يتبع الأشياء ويسايرها، صارت الطبيعة كلها هي التي تتبع الفكر من حيث معرفتنا بها على الأقل، وتسايره. وغدا الفكر هو الذي يصنع العالم، ويملي قوانينه على الكون الحسي ذاته.

ميز (كانت) ثلاث ملكات هي: الحساسية والفهم

والعقل. ورأى ان الحكم قد يكون تحليلياً (أو قبلياً) أو يكون تركيبياً، أو يكون، وهذا ماأظهره (كانت)، حكماً تركيبياً قبلياً «لأننا لا نستطيع أن نعلم بصورة قبلية إلا الأشياء التي أدخلناها نحن فيها من قبل». فنحن الذين ندخل عناصر مانسميه «الأشياء» في تصورنا لها. ولذا يترتب علينا أن نقدر على معرفتها **بنوع من الحدس التجريبي، هو حدس تجريبي قبلي بعناصر** الأشياء قبل تصور تلك الأشياء.

المعرفة تتألف من عنصرين: مادة وصورة. المادة موضوع الحدس الحسي، والصورة علاقة في الفكر تسمح بتركيب حكم كلي ضروري لأنها هي أولية أو قبلية، وهي لذلك متعالية، أي انها تتقدم على التجربة تقدماً منطقياً لازمنياً. فالذهن، أو الفهم، يمتح من الحساسية مادة المعرفة، ويبني بعون عناصرها، وبمناسبتها، جملة منتظمة من الحوادث، وعملية هذا البناء تركيب يتم بالحكم، والحكم هو الفعل الخاص الذي به يتميز فهمنا حين يدرك الوحدة وراء التنوع والكثرة. والعقل هو الذي يوّحد المعرفة ويدرك بجانبه النظري العلم، العلم بالحوادث أو الظواهر، وهو علم يقيني، كما يدرك بجانبه العملي السلوك.

وبقول آخر، ان للعقل، وهو واحد، وظيفة مزدوجة، أو وظيفتين متلازمتين: وظيفة نظرية تبتغي المعرفة، ووظيفة عملية تبتغي الفعل. وللعقل النظري شكلان، عقل نظري بالمعنى الصحيح وهو ينجب العلم بالعلل والأسباب، وعقل نظري محض يضم حدوساً قبلية خالصة هي أطر تنساب داخلها معطيات التجربة الراهنة، أي مادة المعرفة. أما العقل العملي فله أيضاً شكلان هما: العقل العملي بالمعنى الصحيح، واحكامه شرطية، ثم العقل العملي المحض، وهو مصدر الإلزام، وهو يقدم للمرء الإطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله، بدون أن يستند إلى معطيات التجربة، بل يقدم هذا الاطار بصورة قبلية سابقة لكل تجربة فعلية.

كل شيء إذن يدور حول الانسان، حول الفكر الانساني. العالِم الرياضي «ينشيء» نظريات قيمة، «ينشيء» حقائق بصرف النظر عن كل رجوع خارجي. ففكره «حر» أو مستقل استقلالاً ذاتياً، بمعنى أنه لا يخضع لأسباب قاهرة، وإنما يبتغي الوصول إلى نتيجة صحيحة. وهذه الحرية ليست حرية نفسية متقلبة، بل هي حرية عقلية، حرية الفكر ذاته من حيث أنه فاعلية عفوية. وقد

خلص (كانت) إلى أن ينبوع الحق والخير والجمال إنما هو في الفكر ذاته، وفي البنية الشكلية لهذه المقولات.

إن تعريف الحقيقة في علوم المكان والزمان والسببية الآلية هو ما يطابق الشروط القبلية للمعرفة ولوحدتها. وليست صفة الإلزام في الحقيقة نتيجة مطابقة انموذج خارجي، بل إنه إلزام ضرورة كامنة في الفاعلية العقلية المحضة.

وكذلك حال العمل الأخلاقي: إن الخير لايمكن تعريفه بمطابقة خير ميتافيزيائي، وإنما العمل الأخلاقي قيمة إلزام عقلي. يقول (كانت): «ان تمثل مبدأ موضوعي من حيث أنه مبدأ يرغم الإرادة ويوجهها يسمى إلزام العقل. وان صيغة الإلزام تسمى أمراً. وكلمة أمر تدل على أن الأخلاق تحدّد وضع الانسان في منزلة بين منزلتين: إحداهما دنيا وهي مستوى الطبيعة، والأخرى عليا وهي مستوى القداسة. وان اللذيذ، أي ما تحدّده الإرادة بالتصور العقلي، إنما يقع قبل العتبة الدنيا للأخلاق، فلايتجاوز مستوى الطبيعة، لأن اللذيذ يحدّد مادة الرغبة. وهذه المادة تسبّب اللذة لأنها توائم ميول الانسان في مستوى حياته الطبيعية الحيوانية. ونحن لا نطلع على اللذة إلا بالتجربة الاختبارية، وكأننا لا نزال في مستوى

الطبيعة، لانزال دون مستوى الانسان العقل». فمبدأ اللذة، أي مبدأ السعادة الشخصية، مهما كانت صلته بالفهم وبالعقل، لا يرقى فوق الميول والرغبات. ومن المتعذر اتخاذه قانوناً عملياً كلياً. وان حكم القيمة الأخلاقية، شأنه شأن حكم كل قيمة أخرى، أمر قطعي تركيبي قبلي سمته المميزة انه كلي، وكليته هذه نتيجة استقلاله استقلالاً تاماً عن التجربة، وكل اتصال بالتجربة هو شرط تحديد بحدودها.

ان القيمة الجمالية تتجلى في حكم جمالي لا يخضع لانموذج خالد هو انموذج الجميل، ولا يتعلق باللذة أو بالشعور بهيجان حسي، بل انه حكم قبلي يطمح إلى الكلية لأنه لا يوجب أن تتوافر من أجل ضرورته سوى ملكاتنا من حيث أنها تعمل على نحو حر وتجد تشريعها في الطبيعة.

ولئن عجز الدين، في نظر (كانت)، عن أن يدّعي بأنه أساس الأخلاق، فإن من الواضح انه، على العكس، يتبع الأخلاق، وهو موضوعة من ثلاث موضوعات للعقل العملي: أولاها أن الانسان حر، والثانية ان الروح خالدة، والثالثة ان ثمة إلهاً، لأن الأصل في تحقيق الواجب أن يكون احتراماً للواجب،

وعلى نحو بريء من اعتبار المكافأة والسعادة. ولكن العقل العملي لايكتفي بذلك، بل يطلب أن يكون العادل سعيداً. ونحن نرى أن السعادة لاتتوافر للانسان الطيب في هذه الدنيا، وانه لابد من التسليم بتوافرها في حياة ثانية. فإذا وجب التوفيق بين السعادة والفضيلة وجب التسليم بوجود حارس أخلاقي أعلى، عالم بكل شيء، منزّه عن عالم الظواهر، بالرغم من أن معرفتنا محدودة قاصرة لايمكن أن تتجاوز هذا العالم الظاهر، لتبلغ المطلق أو النومن. وعلى هذا النحو فإن الدين نفسه، والقيمة الدينية، يستندان إلى العقل، وينجمان عنه، وهذا هو «الدين في حدود العقل».

وغير خافٍ ان الثورة الانتقادية الكانتية أحدثت تأثيراً كبيراً موصولاً لدى الفلاسفة اللاحقين. وقد اعتنق فلاسفة مدرسة (ماربورغ) مثل (كوهين) و (ناتورب) و (كاسيرر) مبادىء الكانتية، ووجدوا أن الخضوع للمعيار العقلي هو بذاته قيمة. انه ليس وسيلة لبلوغ قيمة خارجة عنه. وهو ليس برحلة اضطرارية نحو نقطة موجودة من قبل، بل انه بذاته هو «الرحلة الطيبة»، «الإرادة الطيبة». ومن المألوف في العادة اعتبار أن المعيار يطابق قيمة، يطابق ماهية معطاة من قبل. وعندئذٍ تكون القيمة

أو الماهية متقدمة على المعيار، لأنها تترجم فيما بعد إلى المعيار. مثال ذلك: إذا كانت الدائرة المحل الهندسي المتساوي البعد عن مركز، أو كانت المأساة مسرحية تمثل عملاً واحداً في مكان واحد، أصبحت القاعدة هي: «لكي ترسم دائرة أدر مستقيماً حول نقطة»، أو «لكي تنجح المأساة، تقيد بقاعدة الوحدات الثلاث». ولكن فلاسفة (ماربورغ) يرفضون هذا الرأي. فهم لايقولون: «إذا أردت أن تبلغ نقطة (خير) أو نقطة (حقيقة) فسِرْ على هذا الطريق. وإنما يقولون: سرْ على هذا الطريق تكن في مجال الحقيقي»، أو يقولون: «الحقيقي هو ماينبغي التفكير به. والخير هو ماينبغي عمله». فإذا انطلق مسافرون من نقطة واحدة فوق كرة انتهى أمرهم إلى الالتقاء جميعاً إذا حرص كل واحد منهم على أن يثابر على السير قدماً أمامه. إنهم لايخشون التشتت نهائياً إلا اذا انحرفوا عن «معيار الدوائر العظمى».

لقد فصل (كانت) مقولات الفكر عن المادة التي تقدمها الحساسية. ولكن فلاسفة (ماربورغ) «ينقّون» الكانتية وينفون هذه الثنائية فينهج (كوهين) نهج الرياضيات وينادي بنظرية قيمية محضة اطلاقاً، ويرى ان الفكر ينتج الأغراض، ينتج الأشياء، وانه

لا ينطبق على الدائرة، لا ينطبق على اللانهايات الصغرى انطباقه على أشياء الطبيعة، بل هو ينشئها انشاءاً. وكذلك ذهب (ناتورب) و (كاسيرر)، وهما عالمان رياضيان، إلى أن الرياضيات ليست علم طبيعة، بل إن العلوم الموسومة بأنها علوم الطبيعة ليست هي ذاتها علوماً إلا بقدر ما انها رياضية. وعلى هذا النحو تمحّي نوعية القيم المختلفة امحاءها في نظر (كانت) من قبل عندما أرجع القيم كلها إلى (العقل). ان القيم كلها واحدة، هي قيمة الواحد، لا باعتبار الواحد كائناً، بل من حيث انه وحدة الفاعلية الفكرية.

جـ ـــ نظرية الإرادة

يرى (شوبنهور) ان الارادة ليست جانباً بسيطاً من جوانب المطلق، أو الشيء بذاته، بل هي المطلق ذاته. «إن الارادة هي العنصر الأول الرئيسي في جميع الكائنات. وهي العامل المهم لدى الحيوانات كلها. وما الذكاء إلا عنصر ثانوي طارىء عارض. الذكاء أداة في خدمة الإرادة. وهو أداة تختلف درجة تعقدها بين قلة وكثرة تبعاً لظروف أدائها هذه الخدمة. الارادة موجودة لدى أضعف الحشرات وجودها لدى أنشط انسان. ولا فارق حقيقي

بينهما إلا في فحوى الإرادة، تلك الفحوى التي تصدر وحدها عن التصور والذكاء». الارادة هي الشيء المطلق. وهي دعامة الأشياء كلها[1].

من الارادة المطلقة الحرة، العفوية، تنبثق إرادة الحياة. ويكفي ان ينظر أحدنا في أعماق نفسه حتى يشعر بتعلقه بالحياة، وتمسكه بالعيش، وحفاظه على غريزة حفظ البقاء. ولكن الحياة مؤلمة، وان ألمها يعظم كلما انتسب الكائن الحي إلى طبقة أعلى في سلّم الوجود. يقول (شوبنهور): «ما حياة جسمنا إلا احتضار تتأخر نهايته، وموت مؤجل التنفيذ مادامت الحياة. والموت ينتصر في آخر المطاف لأنه مصيرنا منذ ولادتنا. وإنما يكتفي الموت باللهو واللعب ومداعبة فريسته إبان الحياة قبل التهامها».

الألم قوام الوعي، لأنه قوام الحياة. وكلما ازداد الانسان علماً ازداد ألماً. ومردّ هذا الألم الواعي إدراك تناوب الحاجة والملل في حياة الانسان. يقول: «الملل جحيم الطبقات العليا، كما ان الحاجة جحيم الشعب». والحياة تذمر بين تثاؤبين. وما اللذة بالشيء

---

(١) شوبنهور: العالم كإرادة وتصور (البند ٢٢).

الايجابي، إذ انها فقدان الألم. وعن الحاجة أو النقص، أي الألم، تصدر الارادة. والحياة تأرجح متناوب من الألم إلى الملل. فثمة ضرب من الجدل يجعل السعي قوام تجربة الانسان الرئيسية. وهذا السعي يبدأ بالنقص، وينتهي بالامتلاك. ولكن النقص والامتلاك كليهما نسبي. وربما كان الامتلاك كافياً، إن لم يكن مشبعاً، أي كافياً بإسراف. أما العلاقة التي تربط السعي بالامتلاك فهي الرغبة. «وكل ما يوائم رغبات إرادية فردية يسمى خيراً بالنسبة إلى هذه الارادة. وإذا عمد امرؤ بحسب سجيته إلى مساعدة الآخرين في تحقيق رغباتهم دعاه الذين يلقون مساعدته رجلاً صالحاً. ولكن المنصفين ندرة، لأنهم مشتتون بين جمهرة اللامنصفين الذين لا يحصيهم عدّ».

إن الشرفاء الحقيقيين يتحركون بحسب دوافع مجردة، وهم يبتغون خلاصهم وخلاص الآخرين. ولهذا الخلاص سبل شتى أهمها سبل العزاء بالفن أولاً، ثم بالأخلاق، وأخيراً بالتقشف. وهذه هي مراتب القيم الناجمة عن الارادة، والمتطلعة إلى إنقاذ الانسان من ربقة الحياة، وأزمة الوجود، حتى يبلغ عالم الطمأنينة والصفاء والسلام.

الفنون وسيلة أولى للخلاص لأن الفن يستل المتأمل من تيار الحوادث الكونية، ويعزله أمام موضوعه الخاص الوحيد؛ ويغدو هذا الموضوع تمثلاً للكون بأسره بعد أن كان جزءاً تافهاً منه. وان التذوق الفني يوقف عجلة الزمن، فتزول العلاقات، وتفنى الروابط. وما العبقرية والفلسفة والفن إلا كلمات مترادفة تعبّر عن حال التلاشي الخالد الرفيع.

بيد أن الفن عزاء موقوت لأنه لا ينقذنا من الألم إلا خلال لحظات قصيرة جداً. والأخلاق علاج أفضل لأن الدافع لكل عمل أخلاقي هو الشعور باتحادنا مع المعذبين المتألمين. وهذا الشعور يثير عاطفة الرحمة، وهي العاطفة الأولى في الأخلاق. والرحمة خلاص متوسط بين الخلاص الموقوت بالفن والخلاص النهائي عن طريق التقشف والزهد والوصول إلى حال من الفناء شبيهة بحال النيرفانا، وفيها تتحول الاثرة إلى محبة، بالاقلاع عن كل رغبة، عن كل اشتهاء، عن كل ألم.

وبينما تنتهي نظرية الإرادة المطلقة لدى (شوبنهور) إلى الرحمة والتقشف والزهد والمحبة والايثار، نجد الارادة المطلقة لدى (نيتشه)

تدعو إلى القسوة والعنف والتجاوز وهي في هذا كله مصدر القيم أيضاً .

أُعجب (نيتشه) في شبابه بآراء (شوبنهور)، وأحس بالفراغ الذي يشعر به كل مفكر ثائر يلقي نظرة فاحصة يسبر بها غور عقله وقلبه، فأقلقه ذاك التمزق الأليم، وسخر من القيم والناس سخرية جارحة حيناً، وحاقدة مهتاجة أحياناً . وأراد أن يثبت وجوده، ويدعم ذاته، ويبرهن على أنه يحسن بذلك صنعاً، وأنه يتكلم بين أناس يهذون، هم معاصروه، فانتقد ما أسماه أمراض العصر كالديمقراطية والاشتراكية والمسيحية والنزعة العلمية الجوفاء، وشاء قلب لائحة القيم بأسرها رأساً على عقب، ولم يكتف بالإيمان بالطبيعة، طبيعة الانسان، على انها حياة تنزع إلى الحفاظ على الوجود، وبقاء النوع، ورأى ان الحياة ليست غريزة، بل إرادة . انها ليست غريزة وجود، بل إرادة قوة .

يقول : «إن إرادة الحياة، أسمى الارادة وأقواها، لا تعبّر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء، بل في إرادة القتال، إرادة القوة، إرادة السيطرة» . وهذه الارادة، بالدرجة الأولى، «نوع

من الحياة يود أن ينشر قوته، ويحقق سلطانه»[1]. ففي إرادة القوة مفتاح أسرار كل قوة، وهي نمط كل حياة ومثالها. وينجم عن ذلك أن قيم الأشياء تختلف في نظرنا تبع هذه الارادة، لأن هذه الارادة ينبوع كل قيمة، ومن جملتها قيمة الأخلاق، وقيمة الحقيقة. يقول: «ينبغي لك أن تدرك مايجري في كل حال من أحوال التقدير والتقويم، وتفهم مايلزم لك من عدم الاكتراث بالقيم المعاكسة. عليك ان تعلم كيف تقرر أنه لابد عند البحث في محاسن أمر ومساوئه من حدوث ظلم: فالظلم لاينفصل عن الحياة، بل الحياة تشترط هذا الظلم، وهي وقف عليه»[2]. وليس من وهم يفوق في الضلالة والخداع عقيدة الايمان بقيم مطلقة كلية. ان الحقيقة الواقعية هي الحياة. والحياة ليست، في آخر المطاف، من اختراع الأخلاق. ان الانسان مقياس كل شيء، ولذا فإن فكرة الله زائدة، ومفهوم الله نافل، بل ضار، ولابد من استئصال هذه الفكرة من دماغ البشر لأنها تبعث الضعف والاستخذاء. يقول (نيتشه): «نحن ننكر الله، ننكر المسؤولية

---

(١) نيتشه: ماوراء الخير والشر، ص٣٠.

(٢) نيتشه: إنساني، إنساني بإسراف، ص١٤.

إزاءه، وبذا وحده ننقذ الكون.. وإني استحلفكم يا رفاقي أن تظلوا أوفياء للأرض، أمناء على عهدها! لا تدعوا فضيلتكم تجانب الأرض وتحلق فتصطدم أجنحتها بجدران الأبدية. لقد ضلت فضائل كثيرة قبلكم! **فأعيدوا الفضيلة الضالة إلى الأرض»**.

وقد أعاد (نيتشه) الفضيلة الضالة إلى الأرض، وأوجب التحرر من القيم التقليدية، ووجد أن لائحة القيم تختلف من إنسان إلى إنسان، ومن زمان إلى زمان. والمتفوقون أنفسهم يتصورون دائماً ضروباً من الوجود متفاوتة وأنواعاً مختلفة، بها تتحقق حياتهم العنيفة: «إن الانسان هو الذي وضع قيم الأشياء ليحتفظ بذاته. وهو الذي أبدع المعاني وأسبغها على الأشياء». وان تقابل أخلاق العبيد وأخلاق السادة يقابل الأخلاق المنحلة الشائعة بإزاء الأخلاق السليمة القادمة.

العبيد يعتقدون بأنهم مرغمون على طلب الخير، واجتناب الشر. والانسان المتفوق الأعلى لا يرى في هذا الالزام إلا وهماً وعجزاً. وان أخلاق السادة تتصف قبل كل شيء بأنها أخلاق للأقوياء. ففيها ما يشعرنا بالقوة والوفرة، وبالسمو الناشىء من الإحساس بالامتلاء. إن الطيبة والغفلة، في اللغات الذائعة، لغات

العبيد، صفتان متقاربتان غاية التقارب. أما الانسان الأعلى، إنسان الارادة، إرادة القوة، فلا يؤمن بما يفرض عليه، لأنه هو الذي يمنح العالم، ويمنح الحياة، في كل عصر، قيمتهما الخاصة. وهو مبدع القيم. ولا يبدع القيم غيره. فالقيم صنعه ونتاجه. وهو يضع نفسه فيما وراء الخير والشر، وقصارى جهده أن يتحرر من الإكراه العتيق، إكراه الواجب، لينطلق فتنتصر إرادته وتفوز. وإذا كانت الأخلاق الشعبية تستهدف فصل القوة عن نتائجها للمطالبة بالرحمة أو بالإحسان، فإن فلسفة (نيتشه) القيمية تدعو إلى القسوة وتعرّف بأنها ليست قيم الانسان المهذب أو الرؤوف، بل قيم الانسان الارستقراطي السيد الممتلىء حيوية، والزاخر بإرادة القوة. وما قلب جميع القيم إلا سبيل إقامة نمط جديد من الانسان، وهذه قيم اللاقيم، أو أخلاق اللاأخلاق.

د ـــ الوجودية

تبدأ الوجودية الحديثة انتماءها إلى الفيلسوف الدنمركي **(كيركجارد) الذي يرفض المثالية الهجلية المطلقة، ويرى ان بين** الفكر وبين الوجود هوة لايمكن اجتيازها إلا بطفرة هي الطفرة بين الماهية والوجود، بين المجرد والمشخص، بين المعقول والممكن. فكل

مذهب يعتمد موضوعة يفترضها لاحتياجه إليها في بناء صرحه المذهبي. وهذا يعني أن ثمة قراراً يسبق الفكر الذي يبني هذا المذهب، وهذا القرار هو اختيار أصيل، أو طفرة. وإنما حياتنا كلها نسيج قرارات أولية دوماً.

وما لبثت البذرة الوجودية أن اغتذت بالطريقة الفنومنولوجية التي أسسها (هوسرل) وامتزجت بها، وبها حاول هذا الفيلسوف إقامة طريقة جديدة وعلم فلسفي حقيقي هو علم الظواهر. ويتلخص هذا العلم، أو هذه الثورة، باكتشاف مفهوم الدلالة أو المعنى. وبيان ذلك ان الرأي العام يعتبر واقع الأشياء، واقع الأغراض، أو الطبيعة، واقع المادة، بمثابة الواقع بالذات. فهذه المنضدة، وهذا البيت، وهذا الجبل، هي الوقائع المطلقة. وإنما تستمد الأفكار أهميتها من أنها تمثل مواضيع واقعية تقابل هذه الأشياء. فالمطلق هو الشيء. والشيء هو المطلق. ولكن (هوسرل) يعكس الآية، ويرى ان الظاهر هو المطلق، وان الشيء والعالم الخارجي، وهذه المنضدة، كل ذلك لا وجود له إلا بالاضافة إلى الظاهر. فالأشياء أو المواضيع هي التي تتعلق بالتمثل أو بالحادث الظاهر، ولا عكس. فإذا ارتقيت من معرفة إلى معرفة وصلت إلى

الحادثة الأولى التي هي شرط سائر ماعداها، أعني الشعور. والشعور شرط ضروري لاثبات أشياء خارجية غريبة عنه. ومن هنا نعلم أن تجارب الشعور تظل هي القاعدة الرئيسية لكل التصورات العلمية الموسومة بالموضوعية. ان كل ما أعرفه عن العالم، ولو عن طريق العلم، إنما أعرفه بدءً من نظرتي، أو من تجربة بالعالم لولاها لما كانت لرموز العلم أية دلالة أو معنى.

الفنومنولوجية إذن علم جديد يضطلع بإيضاح مقاصد الشعور ونواياه، أي بتبيان دلالته ومعناه. وهذا العلم يؤمن بأن مواضيع المعرفة لا يمكن أن تدرك من غير أن تدرك في الوقت عينه دلالة الأفعال التي بها طرحت هذه المواضيع في حقل الشعور. وعلى هذا فإن هذه الفلسفة ترجع إلى فكرة «الذات» وتنظر إليها نظرة جديدة تحاول إيضاح بنيتها، وتصنيف «الذوات» بدراسة العلاقات التي تربط الذات بالوجود، وتبيان صلة المجرد بالمشخص، وتحلّل النوايا تحليلاً قصدياً، وتعترف بالذات المتعالية، **الـ (أنا) المتعالية، وتسعى إلى رسم صلاتها بـ (أنا) الآخرين.**

أراد (هوسرل) تحرير الفكر من سيطرة البداهة الساذجة، بداهة الرأي العام الذائع. وجاء (هيديجر) فجاوز فلسفة الشعور

بالتطلع إلى غزو المتعالي في ضوء مشكلة الوجود، وهي عنده المشكلة المتعالية حقاً. ومضى في دربه وجوديـون كثيرون منهم المؤمنون بالمسيحية، ومنهم المتصوفة المسيحيون، ومنهم الملحدون، **وأشهر هؤلاء (جان بول سارتر).**

انطلق (سارتر) من الكوجيتو الديكارتي، ورأى ان الشعور لا يدل على الموجود المدرك وحسب، بل انه دائماً شعور بشيء. فهو إذن يتجه منذ البدء نحو الظواهر، نحو الأشياء. وإنما يدرك الانسان نفسه على أنه «موجود ــ في ــ العالم». وما الظواهر، ما العلم ذاته، ما الوجود، إلا كما يبين للموجود الواعي المدرك.

وقد ميز (سارتر) الموجود «في ذاته»، وهو الموجود الواقعي، **الموجود الملىء الكثيف الصلب الثابت الذي ليس فيه ثغـرات** ولا فجوات، عن الموجود «لذاته»، وهو الشعور، أو الموجود المتغير المتحرك الزماني الذي ينتقل من الماضي، ويفارق الحاضر، ويتطلع إلى المستقبل، لأنه دائماً (مشروع وجود). الموجود «في ذاته» هو الشيء: إنه البرتقالة، أو القلم، أو الجبل الأبـيض، أو حيـاة (سقراط)، أو فترة مابين الحربين، أو انه البارحـة، أو تاريخ الرومان. أما الموجود «لذاته» فهو الموجود الذي يتساءل عن ذاته.

إنه الكائن الذي تنطوي ذاته على سؤال عن ذاته. ولذا فإن الموجود «لذاته» لا يوجد وجود الكرسي ــ بل ان وجوده هو «ان يصنع وجوده». فإذا قلت عن نفسي: «انني فيلسوف» قصدت معنى «انني أجعل من نفسي فيلسوفاً» بالعمل الدائب اليومي، وأنا لست إلا عملي الذي أبنيه بناءاً مستمراً، ولكنني قد اقلع في الغد عما أفعل اليوم. فـ «أعدم» وجودي، وبذا يحضر العدم إلى الوجود، ويوجد في العالم، ولكن ذلك لا يعني إلا أن «الانسان حر»، أو انه كائن لا ماهية له، بل له وجود.

يقول (سارتر): «لقد كنا كتلة من الكائنات نبرم بوجودنا ونضيق بنفوسنا ذرعاً. ولم يكن ثمة من سبب لوجودنا، ولا وجود الآخرين. ان كل موجود قلق ضجر يشعر بابهام عميق، يشعر بأنه زائد عن اللزوم بالاضافة إلى الآخرين، إنني أنا الكائن الهاضم المتخبط وسط أفكار كئيبة. إنما أنا أيضا زائد عن اللزوم... الوجود عبث. والعبث ليس بفكرة في رأسي، ولا بنفخة من صوتي. إنه تلك الأفعى الطويلة الميتة المطروحة تحت قدمي، أفعى خشبية، أو ظفر، أو جذر، أو مخلب صقر. سيان هذا كله». ولقد ضلّ من حسب ان الحكمة خبرة، وان الحكماء هم الذين

عرفوا الحياة وعجموا عودها وهم أنصاف نيام: «تزوجوا بإندفاع لأنهم فقدوا الصبر. وأولدوا أبناءهم وبناتهم مصادفة واتفاقاً. واجتمعوا إلى الآخرين في المقاهي وحفلات الزفاف والدفن. وانا لنجدهم يضطربون بين الفينة والفينة فيتخبطون من غير أن يفهموا ما يحدث لهم».

النادل يمثل حياة النادل في المقهى. «ان حركته ناشطة ناجحة. انها حركة دقيقة مع شيء قليل من الإسراف. انه يأتي نحو الزبائن فيسير بخطى سريعة، على شيء من الإسراف في السرعة، وينحني باهتمام، واهتمامه يسرف قليلاً في الزيادة عن اللزوم...». وكذا يمثل الفضلاء الفضيلة بنوع من التقليد الآلي كمن يرقص على الحبل في حال اتزان هو كاللعب، لعب بما ليس «هم»، لعب بما لا يبدعون. انهم لا يصدقون وجودهم، ولا يبتكرون حياتهم، يتطلعون واهمين إلى «ماهيات» خارجية، وهم في الحق «حرية وإبداع».

لا ماهية قبل الوجود. وان عبارة «مسمَّر» في المكان هي خير ما يدل على ارتكاس المرء عندما يصدمه وجود الآخر، ويقبض عليه وكأنه ملتبس بجريمة، وهي جريمة الوجود. ويذهب (سارتر) إلى

أن ثمة صدمة يشعر المرء بها كلما اعترف بوجود إنسان آخر. وهذه الصدمة تنشأ من حرية الآخر، حرية تتوعد الانسان وتتهدده. فالآخرون هم الجحيم. وينشأ عن الشعور بالحرية أن يشعر المرء بمسؤولية شاملة أمام نفسه وأمام الآخرين، ويشعر في الوقت ذاته بدوار عنيف لحظة التقرير ولحظة الاختيار. ولعل هذا هو السبب في أن الانسان كثيراً ما يحسد تلك «اللامسؤولية» التي تتمتع بها الأشياء، فيوهم نفسه بأن لوجوده قوانين كقوانين الطبيعة؛ أو يتوهم ان أمام الحرية نماذج جاهزة للفعل، ومعايير ثابتة للحق. ولكن حريتنا الصحيحة إنما تتكشف عن خواء وصمت وحصار لا نلفى فيه شيئاً جاهزاً أبداً. بل كل شيء إبداع.

الانسان يبدع القيم. وقد حُكم عليه بأن يكون حراً. حكم عليه بإبداع وجوده إبداعاً متجدداً أصيلاً دائماً. ولولا هذه الحرية لبطل العمل، وفقد الاعتبار الخلقي. فالانسان لا يجد عند ولادته أية قيمة جاهزة. وإنما يبني قيمه إذ يبني ذاته بالعمل، أي بالتقرير والاختيار. ولو فرضنا جدلاً أنه يمتنع عن العمل فإن امتناعه هذا هو أيضاً نتيجة تقويم، نتيجة تقرير واختيار. لم يبق الانسان مقياس الأشياء كلها وحسب، بل غدا الانبثاق

الميتافيزيائي «للكائن لذاته» ، أي لكائن هو «عوز ذاته» ، «مسافة عن ذاته» ، وان العوز هو عين الكائن نفسه . الرغبة مثلاً ليست مما يمكن تصوره إذا عزوناها إلى كائن يملأ ذاته ، كائن يحتاز تماماً على كونه . إن الدائرة الناقصة ليست ناقصة إلا في نظري . وان عوزي لا يضاف إلى كائنات غيري . وليست القيمة بماهية ، ولا ترتبط بماهية ، لأنها صنو حريتي . وهي تؤلف مع حريتي «زوجاً» لا تنفصم عراه . وان حريتي هي أساس القيم الوحيد . والعمل ليس شغلاً ينطلق بدءً من معطى ، ويتجه بحسب معيار . أجل ، ان وضعي — في — العالم يفرض علي ، فيما يبدو ، مهمات . ويبدو أن ساعتي المنبّهة تقول لي : «انهض» . ولكن كل شيء رهن بمشروع أولي عن ذاتي . فأنا أيضاً هو الذي قرر أن انظر إلى الساعة المنبّهة نظرة جد ، وان قراري ، هو ، يضفي على المنبّه معنى ، ويمنحه قيمة الاشارة . لقد أضفيت حريتي على الأشياء ، وعندما أجد ان لها قيمة ، فما ذلك إلا انعكاس حريتي التي أدركها في الأشياء[1] . لا توجد حرية ، ولا توجد قيمة ، إلا في وضع . ولكن وضعاً لا يوجد إلا بحريتي .

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ص٥٤١ .

يقول (رويه): «عني الوجوديون بتحليل القيمة بوجه عام أكثر من عنايتهم بتحليل القيم النوعية. وان السبل التي توصلهم إلى القيم الاجتماعية والسياسية والجمالية والحقوقية هي سبل غامضة مبهمة. ومن الجدير بالملاحظة موازاة صورية (سارتر) واستنتاج (كانت) للواجبات الخاصة. فـ(سارتر) لا يحدّد «مملكة غايات»، «جمهورية» حريات والتزامات. ولم تبق القيمة الرئيسية تعميم القانون تعميماً عقلياً كلياً. بل غدت هي الأصالة، وباتت اللاقيمة بالدرجة الأولى ماثلة في النية السيئة. ينبغي علي أن أسلك على نحو ان أريد حريتي وحرية الآخرين. وبعد أن كانت الحرية «تعريف الموجود» صارت نوعاً من غاية بذاتها. فبما أن الانسان حرية، وان شرط وجوده يفرض عليه أن يكون حراً، فليس في وسعه أن ينقطع عن أن يكون حراً، ولكن في مكنته أن يخفي عن نفسه حريته كلها، فيبدو في حلة شيء لخوفه من أن يوجد»[1]. ألا ان القلق ذعر أمام الحرية، والحرية مصدر القيمة، والاختيار الحر ينبوعها، وان يكون الانسان حراً، تلك هي أصالته، وتلك هي قيمته.

---

(١) رويه: فلسفة القيم ص١٨٤.

٣ ــ النهج العلمي

آ ــ توطئة

عرفنا أن النهج الديني في مبحث القيم يعتبر القيم صادرة عن المطلق، الإله، ومنحدرة إلى الواقع الانساني تتجسد فيه ضمن نطاق هامش الحرية المتاحة في إطار مفهوم التكليف الشرعي. وعرفنا أن النهج الفلسفي يسعى لبحث القيم انطلاقاً من النسبي، أي من الفاعلية الانسانية التي تشارك فاعلية المطلق وتحاول تجسيد القيمة العليا في سلوك الأفراد والجماعات. وفي ضوء هذا التعارض الجدلي بين هذين النهجين نستطيع استشفاف نهج علمي يمضي في دراسة القيم وتفسيرها من النسبي إلى النسبي، ويعتبر أن القيمة لاتخرج عن دنيا الفاعلية الانسانية، ولكنها تتنوع من حيث ينبوعها بتنوع حالات النفس البشرية واشتداد طاقاتها واتجاه رغباتها، وتبدل آفاق انفتاحها نحو الأفضل والأسمى أو انغلاق تلك الآفاق. وهذا النهج العلمي هو المسعى الهادف إلى استقلال علم بالقيم هو (الاكسيولوجيا) عن فلسفة القيمة، مثلما يحاول علم الجمال أو علم الأخلاق الاستقلال عن فلسفة الجمال أو نظرية الخير.

وقد طرح العلميون مشكلة القيمة من زوايا كثيرة، وجاؤوا بنظريات مختلفة تتمايز بأن كل واحدة منها، أو كل جملة منها، تعكس وجهة نظر صاحبها، أو أصحابها، تبع منازع الاهتمام والمواقف. وفي وسعنا أن نميز طائفة من هذه النظريات ونتحدث بإيجاز عن بعضها ومثلاً نظرية اللذة النفعية لدى (ارستيب) و (ابيقور) و (بنتام) ونظرية الميول والرغبات لدى (سبينوزا) و (فون ارنفلس) و (موللر فرنفلس) والنظرية الفرويدية القائلة بالليبيدو والنظرية الماركسية التي تعتمد حل التناقض الجدلي المادي والتاريخي والنظرية الذرائعية لدى (وليم جمس) و (ديوي) و (برّي) والنظرية الاجتماعية لدى (زيمل) وعلماء الاجتماع الصوريين ولدى (دوركهايم) و (بوكله) وأخيراً النظرية الابستمولوجية لدى (رويه).

ب ــ نظرية اللذة النفعية

ذهب (بروتاغوراس)، منذ القديم، إلى أن الإحساس هو الطريقة الوحيدة للمعرفة، وان أحكامنا ليست سوى صياغة إحساساتنا، فهذه الأحكام حقيقية إذا كانت الاحساسات حقيقية. ولكنه انتهى من إرجاع القيمة إلى الاحساس إلى أفكار

وجود حقيقة مطلقة وإلى ان الانسان مقياس الأشياء كلها، مقياس وجود ما يوجد، ومقياس لا وجود ما لايوجد. وما الحكمة إلا فن بلوغ السعادة، والحكيم أشبه بطبيب الروح الذي لا يعجز عن أن يولّد فيها أفكاراً ألذ وأنفع.

وفي هذا الدرب مضى (ارستيب القوريناني) وأعلن ان السعادة هي اللذة، واللذة جيدة بذاتها، وانها هي الخير الأقصى، ويمكن أن نعرّفها باصطلاح فيزيائي فنقول: «اللذة حركة ناعمة خفيفة تلامس اللحم دون أن تتعب الجسم. فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء». وإذا كانت اللذة عنيفة كانت مؤلمة. ان اللذة تتصل بالحركة. وكل حركة هي حركة جسمية، ولا وجود للذة إلا في حركة الجسم. والحكمة تقتضي الحصول على اللذة، والسعي وراءها، لأن الحكمة لاتُطلب لذاتها، وإنما تتخذ وسيلة للمتعة، فهي المطلب الأول، والقيمة الأولى.

أرجع (بروتاغوراس) القيم إلى الاحساس، وانتهى إلى إقرار نسبيتها. وأكد (ارستيب) أن الطبيعة تنشد اللذة، اللذة الحسية الحاضرة الموقوتة. وجاء (ابيقور) بنظرية طبيعية تفسر العالم والكون وتقوم على صرحي الإحساس والتنبؤ، والاحساس حاضر بديهي

موجود حال حدوثه. والتنبؤ إسقاط الماضي على المستقبل، ومن حركة الذرات الكونية نشأ كل شيء. والحكمة هي طلب اللذة، لأن كل حيوان يبحث منذ ولادته عنها ليستمتع بها بوصفها خيراً أسمى، ويبغض الألم بوصفه شراً محضاً. بيد أن اللذة القصوى هي التقيد بالفضيلة. والفضائل جوار تسعى في خدمة اللذة. وسبيل الحصول على اللذة تمييز الرغبات الطبيعية الضرورية، والاقتصار على ارضائها بأبسط نحو طبيعي، كإرضاء الجوع بالخبز والعطش بالماء، وهذه الرغبات تختلف عن الرغبات الطبيعية غير الضرورية كالرغبة الجنسية وحب تنويع الأطعمة، ويجدر بالحكيم الامتناع عنها تعففاً، اختلافها عن الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية، وهي الرغبات الناجمة عن الحياة الاجتماعية، كحب المال أو السؤدد واصلاح الدولة والناس، ومن واجب الحكيم التحرر منها ليبقي على حريته.

القيمة إذن تختلط باللذة، واللذة حال بسيطة رئيسية من أحوال الجسم. وما سائر القيم المزعومة: الأخلاق، العدالة، الشرف، الانتاج آراء تواضع الناس عليها، ولا قيمة لها إلا بإتصالها باللذة. وقد سعى (بنتام) إلى قياس اللذة قياساً كمياً دقيقاً حتى

يعمل على توافر حدها الأقصى لدى أكبر عدد من الناس، فتحقق بذلك سعادتهم الطبيعية واسم مذهبه هو المذهب النفعي. يقول (بنتام): «إن اللذة في نطاق الأخلاق كالحادث في نطاق الفيزياء. **وان العلم الأخلاقي كالعلم الطبيعي يعتمد امكان القياس، وهذا** الإمكان متوافر مادام المجتمع يقرر أسعاراً مختلفة، ويحدّد للجزاء درجات متفاوتة». وللذة سبعة أبعاد هي: أبعاد الشدة، والمدة، واليقين، والقرب، والامتداد، والخصب، والصفاء. وثمة ميزان يزن اللذات والآلام المتجانسة. وعلى الرجل النفعي أن يقوم بحساب لذاته ويعرف مجموع قيمها الموجبة والسالبة فيصبح فائض اللذة فضيلة بالبداهة، ويصبح فائض الألم رذيلة بالبداهة.

وغير خاف أن هذه النظرية «الطبيعية النفعية» تستجيب لمشاغل علماء الاقتصاد السياسي بوجه خاص. وعندهم أن القيمة الاقتصادية عامة لا تمثل في العمل النافع وحسب، بل في العمل الذي يتوخى تحقيق منفعة يمكن التعبير عنها بلغة الأرقام، ويمكن تبادلها. بيد أن لغة المال، حين تستخلص من جميع القيم قيمة مجردة فإنها تبدو وكأنها أفسدت ألوان كل شيء. فعندما نحدّد لكل شيء سعراً وثمناً، تنحط إنسانياً قيمة كل شيء. وان إقحام وجهة

النظر الاقتصادية، وحساب الربح والخسارة في الفن والأخلاق والدين والحب والحياة الاجتماعية ينطوي على بعض ما يصدم ويهدم: بيع صكوك الغفران، والشح في اكتناز الجدارة الأخلاقية، ونظام التصفية في الصلات العصرية «ومثلاً انني مدين بوليمة دعاني إليها (س) وان (ع) مدين لي بدعوة واحدة، ومن هنا ينشأ الميل، كما في الفكاهة، إلى ان أطلب إلى (ع) أن يدعو (س) عوضاً عني»[1].

وعلى هذا فإن نظرية اللذة ــ المنفعة الطبيعية تتطلع إلى حساب الحد الأقصى، وتهمل النظر إلى شأو الحد الأفضل. ومن الجلي ان العمل الاقتصادي ذاته يغدو أكثر مشقة شيئاً بعد شيء بدافع التعب النفسي ــ الفيزيولوجي المتراكم، ويتوقف العمل عندما تتساوى المشقة أو «عدم المنفعة» الهامشية للوحدة الأخيرة من وحدات العمل مع المنفعة الهامشية للوحدة الأخيرة من وحدات النتاج الحاصل عنه. مثال ذلك: إذا لزم علي ان أمتح من بئر جد عميقة كأس الماء تلو الأخرى فأنا لا أتوقف عن العمل عندما يرتوي ظمأي تماماً بالضرورة، بل عندما توشك المشقة التي ألقاها

(١) رويه: فلسفة القيم ص١٠٨.

في المتح ان تغدو أعظم من الشعور بالري الذي سأحصل عليه اذا شربت الكأس القادمة .

جـ ــ نظرية الرغبة والميول

عني باحثون كثر بإرجاع القيمة إلى الرغبة . ووجد (سبينوزا) ان الانسان يتبع اشتهاءه . واشتهاؤه ينحل إلى نزعة الكائن إلى البقاء في الوجود . ولذا فإنه يعمل ابتغاء ما يوائمه ، ابتغاء النافع وهو يحسب ــ من جراء جهله الأسباب التي تدفعه دفعاً طبيعياً ــ يحسب انه حر . فيدعو (خيراً) كل ما يسهم في حفظ جسمه ، و(شراً) كل مايضاد ذلك . وعلى هذا فإننا لا نريد ، ولا نشتهي ، ولا نرغب في أمر لأننا نحكم بصلاحه ، بل على العكس اننا نحكم بأن أمراً هو خير لأننا نتطلع إليه ، ونريده ، ونشتهيه ونرغب به[1] .

ليست القيمة صفة خاصة بالأشياء ، صفة تبعث فيّ ، أنا الفاعل ، اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو تعاطفاً أو استحساناً أو تحبيذاً .

---

(١) رويه : فلسفة القيم ــ الترجمة العربية ص ١٣٣ .

بل القيمة هي نزعتي أو عاطفتي. وهي ظاهرة أولية تتيح لنا الكلام على قيمة الشيء الذي تتطلع إليه هذه النزعة أو العاطفة. يقول (فون ارنفلس): «اننا لانرغب في الأشياء، لأننا ندرك فيها ذاتاً سحرية لاتنالها الحواس، بل اننا على العكس نعزو القيمة إلى الأشياء لأننا نرغب بها. وان شيئاً من الأشياء لا يكون قيماً إلا اذا اشتُرط أن يشعر الشخص، مادام الشيء حاضراً، بحال لذة أقوى من الحال التي يشترط لوجودها فكرة غيابه. فاللذة لاتتدخل هنا إلا (كلذة أكبر)، وكمبدأ تفضيل. وان الرغبة ترتبط دائماً بفارق إيجابي بين اللذات المرتقبة. ولذا فإن اللذة هي دائماً لذة شعورية. وان الرغبة اللاشعورية تناقض. ان الخير هو مبدئياً مايرغب به. ولكن الانسان لايرغب فيما يملك من قبل، أو فيما ملك في الماضي، وان كان من المشروع ان نتكلم على قيمة خير نملكه فعلاً، نملكه الآن أو في الماضي، أو ان نتكلم أيضاً على قيمة خير نتمناه لو أننا عرفنا وجوده»[1]. ان الخير إذن ليس مايُرغب به، بل **هو ما يمكن أن يُرغب به، وكما ذكرنا من قبل.**

وبينما يرى (فون ارنفلس) ان قيمة شيء تصدر عن رغبة

---

(١) فون ارنفلس: منظومة نظرية القيم ج ١ ص٥٢.

امرىء في هذا الشيء، يعترف (مينونغ)، على العكس، ان القيمة لايمكن ان تؤسس على الرغبة، بل ان الرغبة في الشيء هي التي تؤسس فوق عاطفة قيمته. فالقيمة ليست سوى صلة شيء بشخص. وهذا الشخص هو الذي يشعر بعاطفة قيمة نحو ذاك الشيء. إنني حين أشعر مثلاً بالدفء الموائم الذي ينبعث من الموقد أعزو قيمة المتعة إلى الموقد، لا إلى إحساسي. وهذا المثل يظهر بآن واحد أن القيمة ليست صفة مطلقة لشيء (لأن الموقد المشتعل يفقد قيمته عندي إذا كنت أشعر من قبل بدفء عظيم). وهي ليست كذلك صفة مطلقة لحالتنا النفسية (لأنني مستعد لدفع ثمن باهظ في سبيل الموقد ذاته). بل ان القيمة علاقة، علاقتنا الشخصية بشيء.

وينتقد (موللر فرنفلس) نظرية الرغبة ويقول: إنني قد أكره وأملّ مما اعتبره في العادة تحفة رائعة. وقد أشعر بانتشاء موقت لسماع (طقطوقة) تافهة. ولايمكن إنكار أن الحال النفسية تتصف بأنها شيء سطحي: الرغبة، العاطفة، بله المنفعة، اذا قيست باتخاذ الوضع القيمي. وعلى هذا فإن القيمة لاتصدر عن الرغبة أو العاطفة أو المنفعة، إنما تصدر عن موقف تقويم هو بالنسبة

للرغبة وضع ثان يأتي بعد شعور أول هو الشعور بالرغبة؛ وهذا الوضع الثاني قد يناقض الرغبة، أو الوضع النفسي الأول. وغاية ما في الأمر أن هذا الوضع الثاني هو جهد يبذله المرء الراغب حتى توائم انطباعاته النفسية معطيات القيم من الناحية الاجتماعية. فالانطباعات هي جذور القيم. وإذا قطعت هذه الجذور زالت القيم. ولو لم يشعر فريق من المعجبين بموسيقى (باخ) في أغلب الأحيان شعوراً صادقاً بلذة سماع هذه الموسيقى لما نشأ في ذواتهم أولاً، وفي المجتمع ثانياً (ثابت) متخيل هو ثابت «ان لموسيقى (باخ) قيمة في ذاتها»، تلك القيمة التي يفرض على الجمهور أن يعترف بها اعترافه بواجب محتوم.

د ـــ النظرية الفرويدية

يرى (فرويد) أن الحياة النفسية تنطوي إلى جانب ميدان الشعور على مجالين آخرين هما مجال اللاشعور ومجال ماقبل الشعور. ويتألف اللاشعور من موجهات غريزية قوية تؤثر في حياة الفكر والعمل، أي في حركة النفس بأسرها. وأما مجال ماقبل الشعور فيضم العناصر التي يمكن أن تصبح شعورية عندما تسنح الفرصة. وهذه العناصر رسل الحقيقة الباطنية العميقة، أي

أصداء اللاشعور . وثمة حواجز مختلفة تعترض سير العناصر المتجهة نحو الشعور ، فتؤثر فيها في منطقة ماقبل الشعور ، وتشوّهها ، أي تخضعها لوظيفة نفسية مانعة مكتسبة بتأثير التربية الأخلاقية والدينية . وهذه الوظيفة تسمى الرقابة . وهي بالتعريف منظومة القوى التي تضاد نزعاتنا الأولية ، وتعمل على توجيه سلوكنا ، وتؤثر في جريان الفكر ، وتخفف اشتدادها ، وتلطّف حدتها ، وتهذبها بطابع المباح اجتماعياً ، أو الجائز شرعياً ، ولاتسمح بظهور الغرائز العميقة ظهوراً مفاجئاً إلا في منطقة ماقبل الشعور . وهي لاتظهر آنئذٍ إلا بحلة من التشويه ، أي من الرمزية ، رمزية بيّنة أو خفية . وهذا مايشاهد مثلاً في الأمراض العصابية ، وأحلام اليقظة ، وأحلام النوم ، الخ .

وثمة نظام ثابت يربط جملة الحواجز المشوِّهة بعضها ببعض وهو نظام يتبع تاريخ اختزانها . ولذا يزداد أثرها قوة كلما كان عهدها أقرب إلى سن الطفولة . والحق ان الميول الغريزية لاتلقى في تلك السن أية رقابة تعرقل سيرها : فتروح بسهولة ويسر من اللاشعور إلى الشعور . ولكن التربية والمجتمع يعملان تاريخياً على خلق وظيفة الرقابة فيما قبل الشعور ، فتبدأ الخصومة بين الرغبات

الأولى وبين هذا السلطان الاجتماعي الجديد، وتنشأ الرقابة التي تعمل على تصفية الرغبات المتطلعة إلى ولوج ميدان الشعور، ويتأثر سلوك الانسان بنتيجة هذه العملية المانعة، ويسعى إلى إبعاد جميع العناصر والمركّبات التي لا يقرّها المجتمع، يسعى إلى إبعادها عن الشعور، أي يكبتها. ولكن الكبت ذاته ليس عملية شعورية، بل كأنه حارس أمين نابه يقف على باب قاعة الاستقبال حيث يضيء الشعور، ويتحرى هوية كل مايعود أو ينتقل من غرفة الانتظار إلى تلك القاعة النيّرة، فيطرد كل ميل مقيت، ويمنع كل نزعة لم ترقه أوصافها. وهذه الميول والنزعات التي تردّها الرقابة، وتعجز عن أن تصبح شعورية تسمى الميول أو النزعات المكبوتة.

ومن شأن الميل المكبوت انه لايموت، بل يثابر على الوجود في اللاشعور، ويبقى مشفوعاً بشحنته العاطفية، ويلتقي في الأعماق بميول أخرى مكبوتة، ويتآزر معها في الضغط على السلوك، وتتألف من ذلك العقد اللاشعورية، أو المركّبات الخفية التي تسيطر على تصرفنا، وتتحكم في أذواقنا، ولايمكن أن نستدل على وجودها إلا ببعض الحوادث المتميزة مثل الأعمال الفاشلة،

وأخطاء القول والعمل، وبعض أحوال النسيان والإهمال، ولاسيما بالأحلام.

ويذهب (فرويد) إلى أنَّ جلّ العقد اللاشعورية، والمركّبات الخفية، ذات طبيعة جنسية. فهي تصدر عن «مبدأ اللذة» وتعرب عن الوثبة الحيوية، أي عن غريزة خالدة فعّالة هي الليبيدو. وهي تغتذي بالتخيل اللاشعوري الموروث عن سن الطفولة. ولاتبدو إلا في تجليات مقنّعة، على هيئة رموز أو أحلام رمزية، أو انها تظهر بعد تنقيتها وتصفيتها من شوائبها الممنوعة، فتبدو عندئذٍ في ميدان الشعور، وهي على حالتها من التهذيب الاجتماعي المباح. ولا يقف الشعور من الميول اللاشعورية موقف العجز المطلق، والتهافت التام، بل انه يسهم في تقوية النزعات المكبوتة، أو في إضعافها بنوع من الإحكام الخاص. وهذا الإحكام يظهر على أشكال مختلفة من التحويل والتنفيس والتسامي والتصعيد. وبهذا الإحكام الواعي تبدأ الحياة القيمية كلها.

رضي (فرويد)، كما يقول، بالهبوط إلى «جحيم الغريزة» ليبين أن الحياة النفسية تنتظم في صراع بين (الأنا) وبين مثلها الأعلى، بين الغريزة أو الـ«هو»، أي المعطى الطبيعي، وبين مايجب أن

يكون، وهـو الهدف الاجتماعـي. ويظـل المثـل الأعلى بضاعـة مستوردة، أو مهاجراً غريباً في المجال النفسي إلا إذا حصل على جنسية البلاد الأصلية، ويتمّ له ذلك بعملية خاصة، هي عملية التوحيد، وبها تتجسد قيم المجاملة والحس الاجتماعي والاحتشام، وكلها قيم تعلو على الغريزة أو تضادها. وهي تتجلى في نفس الطفل على صورة مافوق الأنا فتجعل الأب أو الانسان الكبير حامل السلطة ومثالها، واذا اتفق وقوع خصام في الأسرة بين الأب والأم، فإن الطفل يوّحد ذاته مع أحدهما، وهو الذي تتمتع إرادته عندئذٍ بكلمة الفصل العليا.

ومن الثـابـت ان الكـبـت، في نظـر (فرويـد)، مصـدر التصعيد. والتصعيد هو خالق القيم المقبولة اجتماعياً، وان القيم الدينية والأخلاقية والسياسية والجمالية، وحتى الـقيم النظريـة، لاتوجد بذاتها، وإنما هي محض اضفاء ومجرد إشارة دالّة على نشاط الليبيدو المكبوت. انها نتاج أحوال مختلفة من التصعيد. وما المثل الأعلى الذي تعتنقه الـ(أنا) إلا نتيجة دفعة طفولية أو تثبيت طفولي معاً. ان الفاعلية الفنية مثلاً هي في الدرجة الأولى تفريغ، تخفيف عن الطاقة الإنفعالية الكامنة. فهي «مغرِضة» بالمعنى الصحيح،

وليس هدفها هدفاً مثالياً، ولا تخضع لمعايير مثالية، وإنما تحدث على وجه الدقة أثراً علاجياً في صورة تنفيس.

يقول (فرويد): «ان الناس ما كبتوا غرائزهم دجلاً إلا وهم يظهرون غير مايبطنون، ويستترون وراء رداء كثيف من المين في المسائل الجنسية كما يلبس أحدهم الرداء الكثيف حين تسوء حال الطقس وتنذر العاصفة...». أجل، ان العقيدة الدينية كانت تتصل أوثق الاتصال بالعقيدة الأخلاقية، «فلم يكن من الجائز قتل أبناء الجنس لسبب واحد هو أن الإله الصالح منع ذلك، وانه ينتقم أشد الانتقام من القاتل في الدارين[1]». ولم يكن التضييق الأخلاقي على اختلاف ضروبه وأنواعه ودرجاته تضييقاً مقرراً مقبولاً إلا باسم الجاه الصادر عن أن ينبوعه خارق للطبيعة. لكن الدين والعقيدة الأخلاقية التي تلازمه، إنما يعملان على بقاء الانسان في حال التبعية كالتبعية في سن الطفولة. يقول (فرويد): «يبدو لي أن الحاجات الدينية وربطها بمرحلة التبعية المطلقة في سن الرضاع، أو ربطها بالحنين إلى الأب الذي ينجب هذه الحالة، كل ذلك يبدو لي أمراً لايدحض، ولاسيما وان العاطفة المذكورة لاتنتج عن

---

(١) فرويد: مستقبل وهم ص٦٣.

استمرار هذه الحاجات الطفولية وحسب، بل انها أمر يغتذي دوماً بالقلق الذي يشعر به الانسان تجاه رجحان سيطرة القَـدَر»[1]. وبهذا المعنى يظهر الدين على أنه «عصاب طفولي» في الانسانية. بل ان الأخلاق والدين، بوجه خاص، لايؤلفان إلا شبه قيم. العقائد الدينية أشبه بتصورات العصابيين الموسوسين وفعالهم. ويتكشف اتصاف المحرمات الأخلاقية والدينية بصفة العصاب المرضي بأنها ذات قيم مبهمة، لاشعورية وبإمكان انتقالها. العقائد الدينية أساطير. والأساطير ليست سوى أمور نفسية اسقطت على عالم خارجي. إنها عقد ترجمت إلى لغة الصور البصرية وبلغة المأساة، ونذكر منها بوجه خاص عقدة (أوديب) لأن الله هو صورة الأب. وما القلق الديني إلا طراز من ضيق طفل بلا أبوين. ولعل العلم ذاته ليس إلا تجسد حال من أحوال الليبيدو في شكل فضول جنسي.

وقد تطلع (فرويد) إلى إنسانية قادمة تقدر على تجاوز الغرائز من غير تجاهلها والتعامي عنها أو كبتها. وانتهى أحد تلاميذه المعاصرين، وهو (هربرت مركيوز) من محاولة التوفيق بين الفرويدية

---

(١) فرويد: عسر الحضارة. ترجمة د. عادل العوا ــ دمشق ١٩٧٥ ص١٩.

والماركسية إلى أن غرائز الجنس هي غرائز الحياة، وان المجتمع جاء بموانعه قاهراً هذا الميل إلى اللذة فغدا الكفاح من أجل الحياة كفاحاً من أجل اللذة. وقد أخذ المفكرون منذ (أفلاطون) ينظرون إلى الحب نظرة صوفية، فغــرق الحب من جراء ذلك في (اللوغوس)، في العقل الذي يدعو إلى إخضاع الغرائز للمنطق. وقامت المجتمعات الصناعية المتقدمة على قمع الغرائز، واعتماد مبدأ المردود. ولكن لابد من السعي وراء تجربة حضارة لا تقوم على القمع، بل على علاقة جديدة بين الغرائز والعقل لاقامة علاقات وجودية حرة دائمة بين الجنسين وبتصعيد يحرر الغريزة ويحقق ثورة ليبيدية شاملة.

لقيت آراء (فرويد)، ولاتزال، اهتماماً كبيراً، وهي في جميع الأحوال تود تغليب الطبيعة على الاختيار العقلي، وكأنها ترجع القيمة إلى أصل آلي معطى، بدل ان تكون ابتكاراً إنسانياً يتوخى تغيير الواقع الراهن شطر مايجب ان يكون. ويظل من الثابت ان اعتقاد (فرويد) بأن الاضفاء أصل القيمة، وان القيم المختلفة تنتظم في تسلسل يرقى بالميول المكبوتة من الأدنى إلى الأعلى، وهذا يعني أن القيم إنْ كانت كلها أحوال اضفاء فإنها في آخر المطاف تتكافأ

بعضها مع بعض، فيمتنع تمايز بعضها عن بعض، ويمتنع تعددها وتسلسلها فيتعذر إذ ذاك الكلام على تصعيد، أي على أهداف يعلو بعضها بعضاً.

هـ ـ النظرية الماركسية

جاء (فرويد) بثورة تعتمد الطاقة الليبيدية وهي طاقة حيوية جنسية معاً وقد صنع علم نفس الأعماق محاولاً حل التناقض الجدلي بين الطبيعة، أي الإندفاعات الفيزيولوجية والنفسية وبين المجتمع، أي الضغوط النفسية ـ الاجتماعية التي بلغت درجات مختلفة من التبطن تجمعها رقابة الأنا العليا. كذلك جاء (كارل ماركس) بثورة تميز بنية دنيا عن بنية عليا، وتسعى إلى حل التناقض الجدلي بعلم اجتماع الأعماق الهادف إلى «فضح» الصراع الطبقي المنبثق عن العامل الاقتصادي في المادية الجدلية التي تتضمن المادية التاريخية، وتبيان مصدر القيم الانسانية التي ليست هي أيضاً سوى إضفاء ناجم عن واقع الاغتراب.

تساءل (ماركس) عن الحادث المادي الرئيسي الذي يهيمن تطوره على تطور التاريخ البشري ووجد أن هذا الحادث ليس

بالوسط الجغرافي الذي لا يكاد يتغير، وليس عامل ازدياد كثافة السكان أو تناقصها. بل ان التاريخ يبين ان هذا العامل الرئيسي هو تطور انتاج الأشياء المادية، أي العامل الاقتصادي. والواقع ان الانسان يسلخ معظم عمره في العمل لكسب رزقه وتأمين طعامه ولباسه وسكناه. وهو يحتاج إلى الآلات والأدوات، ولذا فإن تغير هذه الوسائل الانتاجية يغير العلاقات الاقتصادية بين الناس، فتتغير، من ثم، العلاقات الاجتماعية والعقائدية المتصلة بها.

وتخلص الماركسية من ملاحظة التغير والصيرورة الى أن جوهر الجدل هو دراسة التناقضات في الفكر وفي الأشياء، وان ليس ثمة حقيقة خالدة سرمدية، بل ان طراز إنتاج الحياة المادية يحدّد بوجه عام أسلوب الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية، «فليس ضمير الانسان هو الذي يحدّد طراز وجوده، بل ان طراز وجوده الاجتماعي هو الذي يحدّد ضميره». وان الحقائق، ومن ثم، القيم، هي من صنع التاريخ، من صنع البشر. وما تاريخ العالم سوى «نتاج الانسان بالعمل الانساني». ولما كان الانسان مادة، أي جسماً، وكان عضواً في جماعة، أي فرداً، فإنه يخلق ذاته بصورة اجتماعية، إذ يخلق العالم والتاريخ. ان الاقتصاد هو جملة

الجهود التي يبذلها البشر للاستيلاء على المادة واستغلالها. وهو حجر الزاوية في العلاقات الانسانية. أما الأوضاع السياسية والحقوقية ومختلف العقائديات الدينية والفلسفية والفنية والثقافية فإنها بنيات إضافية أو بنيات فوقية تستند إلى البنية الاقتصادية وتنشأ عنها. وإذ تبحث الماركسية عن قوانين التطور الاجتماعي والتاريخي فإنها لاتتوخى معرفتها النظرية وحسب، بل إنها تبتغي في الواقع العمل على تحرير العالم وتحويله بعد أن اكتفى الفلاسفة بمحاولة شرحه وفهمه. «لم يك تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى نضال بين طبقات. فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد الاقطاعي والقن، ورئيس الحرفة والصانع، أي بالاختصار المضطهِدون والمضطهَدون كانوا في تعارض دائم «يخوضون غمار حرب مستمرة مفتوحة تارة، ومستترة تارة، حرب انتهت في كل مرة إما بإنقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإما بدمار الطبقتين المتصارعتين معاً».

يقول (ماركس) في الكتاب الأول من «الرأسمال»: «إن طريقة الانتاج الرأسمالي تحدث من تلقاء ذاتها إنفصال العامل عن شروط العمل. وهي بذلك تكرر وتديم الشروط التي ترغم العامل

على أن يبيع ذاته ليعيش» . فالعامل غريب أو مغترب عما صنع لأنه أصبح معزولاً عن إمكاناته الخلاّقة ، وعن الأواصر الاجتماعية التي تتحدد إنسانيته من خلالها. وإنما تعمل الملكيـة الخاصة والرأسمالية ، ومايواكبها من تقسيم العمل والنمو الحضاري على زيادة اغتراب العامل وإنخلاع الانسان .

لقد أعلنت الثورة الفرنسية ان الانسان حر . ولكن المجتمع الرأسمالي الناجم عنها لم يتح لعدد غفير من الناس ان يحصلوا على ما يسدّ رمقهم ليكونوا بالفعل أحراراً . فالانسان الحر هو في نظرها الانسان المجرد ، لا الانسان الراهن. وهو كائن أبدعه العقـل وضحّى من أجل إبداعه بالبشر الحقيقيين . وإنما يكمن هذا الإنخلاع في الصراع الطبقي . يقـول (مـاركس) : «ان الأفكـار السائدة في عصر ليست سوى أفكار الطبقة المسيطرة فيه» . فهذه الطبقة تجهد ، عن وعي يقلّ أو يكثر ، في أن تسود عقائدية تحفظ امتيازاتها وتتصف على الأخص بأنها عقائدية دينية وأخلاقية تعمل على تجريد الرجال الذين تود إخضاعهم من جميع الخصال التي تؤلف ، بصورة طبيعية ، قيمتهم النضالية ، مثل الثقة بالنفس ، والتطلع إلى الحرية ، وطلب السعادة في الأرض ، فيصبح هؤلاء

الكادحون لطفاء، جبناء، متواضعين، يعدهم الأمل بسعادة سماوية على أن يقبلوا تعاستهم في الحياة الدنيا، ويجعلهم خوف جهنم راغبين في اللذات التي قيل لهم أنها ممنوعة عليهم، فتجدهم لا يجرأون على مسّ امتيازات الأغنياء، هذه الامتيازات التي تكتنفها هالات القداسة والإجلال.

يقول (ماركس): «الدين أنين المخلوق المعذّب، وقلب عالَم لا قلب له. إنه روح عصر بدون روح. إنه أفيون الشعب». لقد سوّغت المبادىء الاجتماعية المسيحية الرق في العصر القديم، ومجّدت القنانة في العصر الوسيط، وتحالفت مع مضطهدي البروليتاري على الرغم من امارات التذلل التي تتظاهر بها. إنها تحض على الجبن، واحتقار الذات، والتواضع، والخنوع، والذل، وبكلمة واحدة، على صفات الرعاع». الكاثوليكية تقابل النظام الاقطاعي، لأن لها حساً اقطاعياً مطابقاً. وان الكاهن والسيد الإقطاعي يمسك أحدهما بيد الآخر فيسيران متعاونين. أما النظام الرأسمالي أو البرجوازي فإنه ينادي بالحرية. ولذا تجده يوائم البدعة البروتستانتية، ودعواها حرية «فحص الضمير». ولا مناص إذن من الثورة البروليتارية التي تحرّر الكادحين حقاً، فتحرر من ثم المجتمع

كله. وبعد انتصار هذه الثورة في روسية وقيام الاتحاد السوفياتي استطاع (لينين) أن يقول: «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. وقد تمّ له ذلك. أما الجيل الجديد فإن رسالته هي إشادة صرح المجتمع الشيوعي. إن نصف العمل، من اعتبارات كثيرة، قد أنجز. فقد زال النظام القديم كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى اطلال، كما كان ينبغي أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبني الجيل الشيوعي الشاب المجتمع الشيوعي. البناء! ذاك هو شعاركم. ولن تقدروا على تحقيق ذلك إلا اذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ وأوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شيء حي ينسق مباشرة عملكم، فاتخذتم الشيوعية هادياً يرشد نشاطكم العملي كله»[1] !

فإذا أردنا موازنة نظرة (ماركس) و (فرويد) من الزاوية القيمية، على الرغم من تعارضهما أمكننا القول أنهما يتفقان على اعتبار أن مصدر القيم هو الأنا الدنيا، أي الـ «هو» أو الليبيدو في نظر (فرويد) والبنية التحتية في نظر (ماركس). وهذا الينبوع

(١) لينين: المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي (١٩٢٠).

القيمي يلقى رقابة كبت وزجر يتحول بالتصعيد إلى إسقاط في قيم مثلى هي قيم الأنا العليا، عند (فرويد)، ويتحول في رأي (ماركس) بالثورة والصراع الطبقي إلى قيمة وحيدة عليا هي المطلب الشيوعي الأخير، للقضاء على الإنخلاع والاغتراب، أي لتحرير العامل والشغيلة والمجتمع والأرض، وفي كل الأرض.

و ـ النظرية الذرائعية

يجسّد (وليم جمس) الفكر الامريكي الأصيل وقد تجلت آراؤه وكأنها «ثمن يدفع نقداً» أو «قيمة على الصندوق» أو انها «نتائج» أو «فوائد» من شأنها أن تستجيب لآراء «رجل الشارع». وقد أعرب عن نزعات بيئته العملية وحاول أن يعكس عقلية الانسان العادي في أمريكة حيث تبرز نظرة عملية واقعية هي نظرة «التجار وأرباب المال» المتأهبين للمغامرة وارتياد المجهول.

ان الشعور في نظره ليس ماهية مجردة، بل هو أمر واقعي. وهو ليس وراء الظاهر أو الحادث إذ ليس وراء الظاهر أو الحادث شيء. وليس ثمة أية حاجة لتجاوز التجربة وبلوغ الروح. فالروح هي، بالدرجة الأولى، جملة حياتنا الذهنية. وقد كره (جمس) اسم

«الذرائعية» ولكنه اعترف بأن أوان تغييره قد فات. وذهب إلى أن منهجه يعتبر أن الحقيقة اختراع شيء جديد، لا اكتشاف شيء موجود، وان مقياسها ماثل في مدى نفعها في دنيا العمل. وليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج. ومن هنا وجب أن يُسخَّر العقل في تيسير حياة الانسان وإشباع رغباته، وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً. بل أوجب على الانسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكّننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الانسان. ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً.

ان الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة في معترك الحياة. وهذا النجاح هو القيمة الأولى، ومصدر القيم. «ان التجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها هي محك الصدق والزيف، ومقياس الحق والباطل، ومعيار الخير والشر». وينتقد (جمس) كل معيار آخر غير هذا المعيار. يقول: «لقد أقرّ الفلاسفة معايير شتى وافترضوا أسساً مختلفة للنظام الأخلاقي مثلاً. وذلك كأن يكون الشيء وسطاً بين متطرفين، أو أن تعترف به قوة بديهية خاصة، أو أن يجعل الفاعل سعيداً وقت الفعل، أو أن يجعل الآخرين بالإضافة

إلى الفاعل سعداء في النهاية، أو أن يزيد من كمال الفاعل وشرفه، أو ألا يسبّب أذى لأحد، أو أن يكون نتيجة عقلية، أو ناشئاً من قانون عام، أو أن يكون وفق إرادة الله، أو أن يساعد على بقاء النوع الانساني على ظهر البسيطة — إنها معايير شتى اعترف بكل واحد منها جمع من الفلاسفة» ولكن المسألة المعيارية مسألة عملية[1]. وان الجائز في عالمنا أقل بكثير من المنشود. وهناك دائماً هوة بين المثالي والواقعي في العالم لايمكن تجاوزها إلا بالتنازل عن جزء من المثالي، ولانكاد نتصور حسناً واقعياً في العالم إلا وهو يزاحم حسناً آخر في كل مايشغل من زمان ومكان. وأن الغايات لتتعارض دائماً: «فهل يدخن المرء ويشرب أم يحتفظ بأعصابه في حالة جيدة؟ — لايمكنه أن يفعل كلا الأمرين. وهل يحب سعدى أم ليلى؟ — لايمكن أن يكون كلاهما موضوعاً لحبه...» ومن هنا يتبين أن الرغبة الفلسفية في إيجاد معيار يخضع فيه بعض المثل لبعض ليست إلا نتيجة لحاجة عملية، ولابد من أن يضحي ببعض المثل، وعلينا أن نعرف ذلك البعض. وان مثلاً من المثل الانسانية لا يتمتع إذن «بأحقية» مطلقة. ولذا يتعذر الايمان بمثل

---

(١) وليم جمس: إرادة الاعتقاد — ترجمة د. محمود حب الله — القاهرة ١٩٤٦ ص٩٦.

أخلاقية ثابتة مطلقة خالدة. وهذه المثل لابد وأن تتطور وتتنوع وتكثر وتتضارب. وان الفيلسوف، من حيث أنه فيلسوف، أقدر من أي فرد آخر على تحديد أي العوالم خير في الحياة الواقعية لأنه يرى حقيقة المسألة اكثر من جمهور الناس، ولكنه لا يستطيع أن يختار الأحسن والأفضل إلا اذا خبر بتجربته تعدد المثل العليا، وأيّد هذه التجربة بتجربة غيره وعرف أن النجاح في الواقع ينبوع القيمة، كل قيمة.

وقد أقرّ (جون ديوي) تعريف الحقيقة كما جاء على لسان (تشارلز ساندر بيرس)، صديق (جمس)، بقوله: «ان الحقيقة هي اتفاق منطوق مجرد مع الحد الأقصى المثالي الذي يشرئب استقصاء لانهائي إلى ان يذهب بالعقيدة العلمية نحوه». وهذا يعني ان الحقيقة تقريب متزايد الصحة يفوز به الواقع إبان التجربة. ولابد من مراعاة الجانب الاجتماعي في تقدير الحقيقة حتى يصبح الإجماع كفيل صدق الحقائق التي يحصل عليها المجتمع بالطريقة الذرائعية: إن الأفكار، كل الأفكار، أدوات في خدمة الحياة، أي الحياة في مجتمع راهن. ولذا فإن القيم الأخلاقية، والدينية، وسائر القيم، لا ترتكز إلا إلى أسس العلاقات الطبيعية في صلات الناس

بعضهم ببعض في المجتمع المشخص. وما الخير مثلاً سوى مايخدم غايات الجماعة، ومطالب الفرد فيها. وان صالح الفرد — وهو وحدة اجتماعية — هي وحدها المقياس الأقصى للخير والشر، مادام خصب حياة الفرد يسهم بالضرورة في خصب حياة الجماعة، ويزيد اثراؤه في اثرائها، ويؤثر نماؤه في نمائها.

يتضح إذن أن القيم المثالية القبلية ليست سوى أسطورة، وان القيمة حادث إنساني عملي بالدرجة الأولى، وان الـ«ينبغي» يصدر دائماً عن الـ«يوجد»، وإليه دائماً يعود، بل ان الـ«ينبغي» هو في ذاته الـ«يوجد». إنه الـ«يوجد» المتصل بالعمل. وقد توقف (رالف باتن برّي) أمام الاهتمام واعتبره بوجه أخص مصدر القيمة. ورأى أن الاهتمام يكمن خلف الرغبات والميول والهيجانات عند الشخص وان مايميز كل فكر حي هو أنه يكون مع بعض الأشياء ضد بعضها الآخر. وليس هذا الـ«مع»، وهذا الـ«ضد»، يكافئان «نعم» أو «لا». إن «مع» و «ضد» بالاعتبار الرئيسي، أي الاهتمام، **يبدوان في أشكال كثيرة: الرغبة والنفور، الطلب** والهرب، السرور والمقت. والمهم في الأمر في جميع الأحوال هو الموقف الحركي — الإنفعالي، الموقف الذرائعي، الذي يقفه

الفاعل. ذلك أن موضوع الاهتمام هو من جراء ذاته، قيمة، كما أن الغرض الذي نستهدفه هو، من جراء ذاته، هدفنا. ان قولنا: (ان لـ«س» قيمة) يطابق قولنا: (ان الاهتمام يتناول «س»). وقد اخطأ (ارسطو) حين تحدث عن أن «الخير الظاهر» لشيء من الأشياء هو الذي يجعل هذا الشيء موضوع اشتهاء، وان «الخير الحقيقي» هو موضوع رغبة عقلية. وإنما أصاب (سبينوزا) عندما قال حقاً: «الشيء صالح لأننا نجدّ في طلبه»[1].

ثم ان الاهتمام مصدر القيمة، بغض النظر عن الحكم الواعي الذي قد يطلقه الانسان. ولكن الاهتمام لايمكن أن يوجد من غير بعض معرفة بموضوعه. وهو قد يوجد، بل إنه يوجد فعلاً من غير أن يعرف ذاته. فالمهم إذن هو الموقف الذرائعي، موقف الاهتمام. يقول (رويه): «ان المدقق يلاحظ بوضوح انتقال (برّي) من المذهب النفسي إلى المذهب الاجتماعي. بل إنه يتجاوز حدود المذهب الاجتماعي الضيق، وان الخير الأسمى هو عنده المكافؤ الذرائعي لفكرة الله عند الفلاسفة الميتافيزيائيين ولدى رجال اللاهوت إنما هو التكامل التام الذي يدمج أنواع الاهتمام كلها في

(١) برّي: النظرية العامة للقيمة ص١١٥.

اتحاد كلي يشمل الفاعلين جميعاً . وليس هذا التكامل سوى مثل أعلى . بيد أن كل إنسان يمكن أن يصبح عنصراً من عناصر الإرادة الطيبة الكلية ، وذلك عندما لا يريد إلا الأمر الذي يحقق الانسجام الكلي حينما يقرّ هذا الأمر إقراراً كلياً»[1] .

وعلى هذا النحو نجد الذرائعية تكسر أغلال الواقعية العملية وتضطر إلى دعم الظاهرات الفردية القيمية التي يعوزها الاستقرار والجد بالرجوع إلى سند اجتماعي ، بله سند عقلي كلي .

ز ــ النظرية الاجتماعية

في وسع الباحث أن يميز أنماطاً متباينة في إطار النظرة الاجتماعية إلى أصل القيمة وينبوعها . وبعض هذه الأنماط ، ومَثلاً نظرية (زيمل) وعلماء الاجتماع «الصوريين» كـ(فير كانـدت) و (فيلن) و (اوربان) و (تينان) **تسعى إلى نسبية نفسية اجتماعية ،** بينما ترجح نظرة المدرسة الاجتماعية الفرنسية وعلى رأسها (دوركهايم) وتلاميذه ولاسيما (بوكله) ، القول بنوعية الواقع الاجتماعي وبتفسير الحادث الاجتماعي بحادث اجتماعي .

---

(١) رويه : فلسفة القيم ــ ص١٦٣ .

يرى (زيمل) أن القيم، كل القيم، تصدر عن أصل اجتماعي. ولكنه يعني بكلمة اجتماعي منظومة عامة من العلاقات، لامنظومة علاقات نوعية. وهذا «الاجتماعي» ينجم عن علاقات أولية بين الأفراد: علاقات سيطرة، ومنافسة، وتعارض، وتبادل. وهي علاقات متجددة باستمرار. ولذا نجده يعنى بالدمج الاجتماعي، أو التنشئة الاجتماعية، أكثر مايعنى. فمن هذا الدمج تنشأ القيمة. والقيمة تتحدد بالتدريج، بدءً مما يعاش، أي بدءً مما لايوجد فيه لا ذاتية، ولاموضوعية. وهذا البدء قد يبدو لنا في فكرتنا عن الغريزة، أو الرغبة، التي تُلبى فوراً، أو في المنفعة المباشرة. ومن هذا البدء نفهم أن القيم تظهر عندما تظهر مسافة أو مبعدة تفصل مايُعاش وتشطره إلى فاعل وإلى غرض. ويترتب إذ ذاك اجتياز عوائق في سبيل تحقيق هذين الجانبين. ولامناص من أجل ظهور القيمة من أن يكون موضوعها، وهو موضوع جمالي أو نافع، الخ، على مبعدة عنا، وهذه المبعدة هي التي تتيح تبادل العمل.

وقد عني (زيمل) خاصة بتحليل القيمة الاقتصادية من حيث تحديدها التدريجي بالعلاقات الاجتماعية، ولاسيما علاقة

التبادل. فالموضوع الذي أرغب به يستلزم نواله بذل تضحيات، وان ما أضحي به قد يكون موضع رغبة غيري. فإذا ضحيت بـ(آ) للحصول على (ب) فقد يكون شخص آخر متأهباً لتضحية (ب) في سبيل (آ). وعلى هذا فإن التبادل يظهر بوضوح ان ليس لـ(آ) ولا لـ(ب) قيمة مطلقة مادام التبادل يقتضي أن يبدو الموضوع ذاته (آ) أو (ب) ذا قيمة مختلفة في نظر المتبادلين. وهذا الاختلاف الشخصي هو الذي يقيم علاقة بين الرغبات المتقابلة. وهو، بوجه الدقة، يخلق على نحو ثانٍ قيمة الشيء العلائقية أو قيمته الوظيفية. ومن شأن التبادل الذي نعمّمه حتى يشمل المجتمع ان يحدّد سعر الأشياء، ويمنحها قيمة معينة. ليس المال طبيعة مادة من المواد وإنما هو واقع علائقي. المال ليس قيمة باعتبار القيمة شيئاً. بل انه قيمة وظيفية. ولا تختلف عن ذلك أية قيمة من القيم، كما لا يختلف عنه، بالأصل، أي واقع محدّد. وقد يخضع المال لقانون التحول فيبدو وسيلة شاملة ويعتبر عندئذٍ قيمة مطلقة.

ويتميز (دوركهايم) بالإلحاف على استقلال الواقع الاجتماعي ونوعيته. ويرى أنه مصدر القيمة، كل قيمة. ذلك أن أساس العلاقات الحقيقية القائمة بين (أنا) و (أنت) هو ما نسميه «نحن».

وان هذا الرباط الوثيق العميق يؤلف شيئاً خارجياً، أو هو كالشيء. وقد انتهى (دوركهايم) من شغفه بالبحث الموضوعي إلى اعتبار الأفراد بمثابة وحدات موضوعية تشملهم وحدة اجتماعية هي وحدة التصور المشترك أو التصور الجمعي. فالمجتمع منظومة تصورات مشتركة تربط بعضها ببعض قوانين اجتماعية شبيهة بقوانين الطبيعة. وان وظيفة العالم الاجتماعي تقتصر على اكتشاف هذه القوانين وتحديدها وإيضاحها. ففي وسع الباحث أن يصف الواقع الاجتماعي كما يصف واقع الأفراد. وفي مكنته أن يحدّد تأريخ المجتمع كما يرسم تطور الفرد. ولكن من الضروري ألا ينطوي الوصف والتحديد كلاهما على أي اعتبار معياري، ويجانب الاقرار، الصريح أو الضمني، بالتأثير السحري، أو بالعناية الربانية، أو بالمصادفة والاتفاق، وإنما يفسر الحوادث الاجتماعية بحوادث اجتماعية وحسب.

يقول (دوركهايم): «إن في ذاتنا عدداً كبيراً من الأحوال التي تعرب عن شيء آخر غير هذه الذات، تعرب عن المجتمع. وهذه الأحوال هي المجتمع عينه من حيث أنه يعيش فينا، ويحيا بنا. ولاريب في أنه يتجاوزنا ويفيض عنا لأنه أوسع من كياننا الفردي بما

لانهاية له . ومن شأن هذه الأحوال أنها تتسرب إلى نفوسنا وتنساب فينا من كل جانب . ونحن نمتزج بالمجتمع ، ونتّحد به من ناحية من نواحي طبيعتنا .. ومن المجتمع عينه نستمد أهم عناصر ذاتنا» . فمن المجتمع يصدر أفضل ما في كياننا . وعنه تصدر أيضاً جميع أشكال فاعليتنا الراقية ، مثل اللغة ، والعلم ، والفكر التـأملي ، والأخلاق ، والدين .

ان الحادث الاجتماعي «تصور جمعي» ، و «تمثل مشترك» . وهو واقع خارجي عن الأفراد ، ومفروض عليهم بالضرورة . ولكن القيم التي تنتج عنه ، وهو ينبوعها ، تتصف في آن واحد بأنها ملزمة ومرغوب بها . فالمجتمع أصل القيم كافة ، ومنها القيمة الأخلاقية التي هي ، مثلاً ، حادث اجتماعي تضاف إليه صفة القداسة ، أو نعت الإلزام المحبَّب ، لأن الأوامر الأخلاقية تجتذب الانسان ، وتستثير قبوله ورضاه ، وتجعله يتصور غاية سامية ، ومثلاً أعلى نبيلاً ، أي يتصور خيراً ، ويتوق إلى تحقيقه طوعاً واختياراً . ويبقى الخير هو ما يطابق المعيار ، إن لم يكن معيار المجتمع الراهن ، فمعيار المجتمع المثالي على الأقل . انه ما يمدّد الخطوط المتواكبة حيث تلتقي في نقطة المنظور . والمقدس هو الاجتماعي المتعالي على الفرد . وهو

الذي يبعث الدفء والحماسة في نشوة الحفلات والطقوس. والقيمة الاقتصادية حادث اجتماعي، ولايمكن لعلم اقتصاد يقول باللذة وحدها، أو يقوم على الرياضيات وحدها، إلا أن يكون علماً سطحياً إذ لا يكترث بالتصورات الجمعية. وكذا في مجال الجمال. فللفن في الواقع جذور اجتماعية كثيرة: حربية واقتصادية وسحرية ودينية. والمنطق ذاته لاينفصل عن علم الاجتماع: ان العقلي، والمثل الأعلى، والأمر، كل ذلك يحمل طابع الاجتماعي. وكذلك فإن للتصانيف والمفاهيم ومقولات المكان والزمان والسببية أصلاً اجتماعياً وتاريخاً اجتماعياً. وما اتصاف الحقيقة بأنها كلية إلا حد نهائي للاتفاق الاجتماعي ولمثل الانسجام الأعلى.

غير أننا إذا دققنا في كلمة (المجتمع) التي يستعملها أصحاب النظرية الاجتماعية، وفي طليعتهم (دوركهايم) ألفينا أنهم يدلون بها على معانٍ مختلفة. فنجدهم تارة يقصدون الإشارة إلى «وحدة الأفراد» وعندئذٍ يعني المجتمع «وحدة أعضائه» فتختلف من جراء ذلك المعاني الفرعية لهذه الكلمة بحسب المقصود من عبارة «وحدة أعضائه». وهذا كله يسوق إلى الغموض والتعارض والإبهام. ونجد من جهة أخرى أن العلماء يدلون بكلمة مجتمع على

المجتمع المثالي المرموق ، والمجتمع الأعلى ، وينشأ عن ذلك لبس عظيم إذا قيست هذه الدلالة بالدلالة الأولى . ومهما يكن من أمر ، فإن من الجائز أن نحكم على المجتمعات الانسانية الراهنة من زاوية تُباين الزاوية الاجتماعية ، وتعلو عليها ، أي الزاوية التي يتملص الانسان بها من ربقة تصورات مجتمعه والوسط الذي يعيش فيه ، متطلعاً إلى قيمة ــ فوق ــ الاجتماعي ، قيمة إنسانية محضة .

وفي أعقاب (دوركهايم) ذهب عالم الاجتماع (بوكله) إلى التساؤل عن حقيقة القيم ، وعن نسبيتها ، ووجد أن في وسع كل إنسان أن يميز ، إلى حد كبير أو صغير ، انطباعات حساسيته الشخصية وأحكام القيم التي يستند إليها . فحين أقول : «إن الذهب أثمن من الحديد» فأنا لا أزعم أنني أعرب عن انطباع الأشياء أو الأشخاص في ذهني وحسب ، بل عن إنطباع قد يتغير بتغير حاجاتي أو مزاجي . وهذا يعني أن علاقتي بالأشياء ، أو بالأشخاص ، علاقة نسبية ومتحولة ، وانها تخضع لعدد من العادات والقواعد والأعراف وبعض أشكال المثل الأعلى التي أمتحها كلها من الحياة الاجتماعية والوجدان الجمعي ، وهي تطرح نفسها أمامي على أنها معطيات راهنة موضوعية كالأشياء .

ويبقى من الثابت أن القيمة تبدو لي على الدوام بوصفها باديء ذي بدء إمكاناً ثابتاً لتلبية حاجة أو رغبة. ومن هنا نجد أن العائق، أو كل ماينزع إلى زيادة المبعدة بين الرغبة وبين موضوع إرضائها ينزع أيضاً إلى رفع قيمة الموضوع بالنسبة لارضاء الرغبة فيه، أو الحاجة إليه. ثم ان هذه المبعدة تزداد في الغالب من جراء اعتراض اقراننا سبيل بلوغنا هدفنا، فيكون هؤلاء الأقران منافسين لنا. وينجم عن اتساع دائرة الراغبين ازدياد في الالحاف على الطلب[1].

وبقول آخر، كلما ازدادت الرغبة في شيء شعر الفرد بأن من الأعسر حصوله عليه. وهذا مايؤدي إلى أن يبدو هذا الشيء مرغوباً به في نظره. وهنا يمكن توسيع الملاحظة التي جاء بها علماء الاقتصاد والقول بأن الندرة تضاعف السعر. ذلك أن الندرة جاذبية. غير أن ثمة قيماً لاينتقص منها استهلاكها، كالقيم الجمالية والسياسية والدينية التي تجمع حولها عدد كبير أو صغير من الناس. ولكن المنافسة تجد مجالاً في هذه القيم ذاتها. وان قيمة موضوع أو فكرة تزداد في نظرنا عندما نجد أنها ليست حصيلة

---

(١) س. بوكله: دروس اجتماعية في تطور القيم ــ باريز (كولان) ١٩٢٢ ص٢٤.

جهدنا الشخصي، بل حصيلة جهد عدد غير محدود من الناس، منهم الأسلاف، والمعاصرون، ويبدو لنا إذ ذاك أننا اذا أضعنا هذا الموضوع لم نقترف خطأ وحسب، بل خطيئة. وهذا هو مصدر تعلقنا بأرض الوطن وتراث الجدود. غير أن الوطن ليس أرض الآباء وحسب، بل انه أرض الأبناء أيضاً. ونحن لانمتدحه لأنه يجسّد الماضي وحده، بل والمستقبل. وعلى هذا فإن القيم تتضاعف عندما تضاف الآفاق الاجتماعية إلى الآفاق الفردية. وليست القيمة إمكاناً مستمراً للإرضاء وحسب، وهي ليست بقيمة بالاضافة إلى حساسيتي وحدها. وإنما تجعلني القيمة قادراً على أن أشعر بها بالاضافة إلى آخرين أيضاً: «فأنا أقدّر الينبوع إذ يخطر ببالي المسافرون المجهولون الذين قد ينقعون غليلهم منه أيضاً. ومن الممكن أن تتحلى أرض، أو مبدأ، أو جملة مؤسسات، أو مذاهب بقيمة غير محددة في نظري إذا رأيت أنها إمكانات متصلة لإرضاء شعب بأسره. ان عبادة القمح والخبز، وزغاريد العمل والحرية تفترض توسيع التخيل على نحو يشمل المستقبل والجماهير»[1]. وعلى هذا النحو يقوم عامل التعاطف إلى جانب المنافسة وتغدو

---

(١) المصدر السابق ص٢٦.

البيئة الاجتماعية متفتحة على شتى الأبنية المعقدة التي يشيدها الذكاء فوق معطيات الحساسية.

ونحن اذا وجدنا القيم مطروحة علينا، وكأنها حقائق موضوعية مستقلة عن انطباعاتنا الموقوتة ورغباتنا المتحولة، فإن مردّ ذلك هو انها تجنح إلى أن تفرض ذاتها علينا. ويكفي أن نفطن إلى ماتلقى نزواتنا من مقاومة اذا ماأرادت ان تتحقق في مجالات الاقتصاد، أو الأخلاق، أو الدين، أو الجمال. وقد أعلن (زيمل) أن الواقع القيمي يتميز بأنه يقتضي اعترافنا به. وألحف (دوركهايم) على هذه السمة ووصف أحكام القيم بأنها موضوعية، لأنها آمرة. ولكن اتسامها بالالزام وبالقسر إنما يصدر عن قوة خاصة تتمثل في اجتماع الضمائر حولها. وهذا الاجتماع يتجلى في الوجدان الجمعي، أو المشترك. أجل، ان الوجدان يبدو في نظر الانسان المتمدين والراشد على الأقل على أنه أمر شخصي صميمي. فالإحساسات والأفكار والرغبات والإرادات تدور حول (أنا) فتنتظم بنوع من تركيب خاص بالأشخاص. لنتخيل «أن عدداً من الناس حولنا يسمحون لنا بجولة سريعة نستعرض فيها ما يشغل كونهم الباطني، فنجد أن طائفة من الذين ينتمون إلى أوساط اجتماعية واحدة قد

رأوا المشاهد ذاتها، وقرأوا الكتب ذاتها، ونهلوا من الينابيع ذاتها، فتكونت لديهم تصورات مشتركة وكأنها مما يمكن أن ينتقل بين الضمائر»[1]. ولا يقتصر إشتراك الناس على عناصر كثيرة وحسب، بل ان اشتراكهم في الحياة الاجتماعية ينجب نتاجاً جديداً هو الوجدان الجمعي الذي يتحلى، من جراء أنه جمعي، بقوة تتسم بسمة القسر والجذب معاً، وهذه القوة الأصيلة هي بوجه الدقة ما نشاهد عملها في عالم القيم.

ولا يخفى أن الفرد إذ يلقى نفسه في خضم جماعة ينساب في تيارها ولا يلبث أن يشعر بأنه غير ذاته، خارج ذاته، فيتأثر بإنفعالات لا يستطيع البتة أن يشعر بها وحده. وقد يسهم في أعمال حماسية أو همجية لا يعتقد أنه قادر على أن يقوم بها بوصفه فرداً. ومما يلاحظ أن معظم الذين يشاركون في اجتماعات حاشدة لا يذهبون إليها للإعراب عن عقيدتهم وحسب، بل ليدعموا عقيدتهم بعضد الآخرين. وقد ترتب على بشر من الابتدائيين أن يرقصوا معاً، وينشدوا معاً، ليشعروا بإتصالهم بالألوهية. ويعظم هذا التأثير الاجتماعي عندما لا تكون الجماعات موقوتة أو عفوية

---

(١) المصدر السابق ص٢٨.

وحسب، بل حين تكون منتظمة كما في شتى المؤسسات مثل الفرقة أو الجيش أو الحزب أو الدولة أو الأمة. ان أحوال التعبئة للحرب أو اعلان الهدنة بعد الحرب مثلاً تثير تيارات إنفعالية جارفة. وهذه التيارات تعكس روح الشعب أو الأمة في لحظات تاريخية. وقد رأى (دوركهايم) أن روح الجماعة تطفو على روح الفرد وتنجب تراكيب نجد في ذروتها عمل أعلى وظيفة اجتماعية، الوظيفة المميزة للمجتمعات: وظيفة إبداع المثل الأعلى. بيد أن من الواجب أن نُنبّه إلى أن المجتمع لا يتخذ الأفراد مطية مآربه، بل ان احترام الأفراد للمثل الأعلى يمثل في احترام مشترك لطائفة من الأشياء أو الأشخاص. وهذه المشاركة بالاحترام أشبه بتدرج في صعود الفرد سلّم ارتقاء يخلص به من الصفة البهيمية ليتحلى بالصفة الانسانية. فالمجتمع لا يطلب من أعضائه احترام مثله الأعلى كما لو كان يطلب إليهم «السجود أمام نوع من حيوان ضخم. بل إنه يطلب إليهم احترام شعلة عظمى تصعد إلى السماء وهي تمتح من تقارب الضمائر»[1].

غير أن المثل القيمي الأعلى، القيمة الاجتماعية المثلى،

---

(١) المصدر السابق ص٣٦.

لا تظهر إلا متجسدة في قيم نوعية متمايزة، وان تمايز القيم بعضها عن بعض يزداد كلما بلغنا الفترة المعاصرة من الحياة الاجتماعية. فنحن نجد اليوم قيم المجال الاقتصادي تنفصل عن القيم الدينية، والفن يطالب باستقلاله عن الأخلاق. وتسعى جملة من الأفكار والمؤسسات التي تخدم قيماً متفاوتة إلى أن تصبح منظومات مستقلة. ولكننا إذا رجعنا إلى الماضي ألفينا أن الفكر، في مراحله الأولى، يلقى عناءً شديداً في التفريق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة. كما أن من العسير أن يميز أحكام القيمة بعضها عن بعض. وقد بدأت المجتمعات الابتدائية بتمييز أولي هو تمييز الأشياء المقدسة عن الأشياء العادية. «كانت القيم كلها تدور حول المذبح. وكان يترتب على من يملك نوع السائل السحري المنبثق عن العالم المقدس ــ المانا ــ أن ينجح أيضاً في المجال الاقتصادي والعسكري وفي المغامرات العاطفية. فقد كان الدين يختلط بكل شيء، ويسود كل شيء. ولذلك لم يكن الكهنة رجال **دين وحسب، بل كانوا قضاة وأطباء وفلكيين .. معاً. وقد مضت** وظائف الكهنوت شطر التمايز وكذلك سارت القيم على درب تقسيم العمل نحو التمايز باطراد»[1].

(١) المصدر السابق ص٦٧.

ولا مناص من الانتباه، في الوقت ذاته، إلى ان تمايز القيم وتنوعها، كالقيم الاقتصادية والجمالية والدينية والأخلاقية لا يوجب، على الرغم من استقلالها النسبي، ألا يدعم بعضها بعضاً. فمن النادر اعتناق قيمة من القيم على أساس التملص من سائرها. ومن النافع أن نفطن إلى علاقات القيم بعضها ببعض في نطاق ما يسمى القيم ـــ الغايات، والقيم ـــ الوسائل. لقد بدأ (كانت) تقليداً فلسفياً يميز قيماً هي غايات بذاتها، ومثلاً الفضيلة، أو الفن الذي يعتبره غائية بدون غاية. ولكن ذلك يعني أن الفاعلية الجمالية إنما تعنى بالحصول على نتائج مكتسبة بأقل من عنايتها بوسائل انتاجها. وان الاهتمام بالنتائج التي نحصل عليها بمشقة أدنى يسم الفاعلية التقنية والاقتصادية: ولذا فإن هذه القيم قيم «أداتية» تؤلف بجملتها جملة وسائل اذا قسناها بسائر القيم.

ولكن هذا الرأي لا ينفذ إلى الواقع النفسي ـــ الاجتماعي. فالقيم الأخلاقية، مثلاً، لا تعتبر غايات بذاتها دوماً. فنحن لا نقدّر في فعل فاضل الجهد الشخصي الذي استلزمه وحسب، بل نقدّر الفوائد الأجتماعية المختلفة التي تنشأ عنه. إننا نحث على حب التكافل بإيضاح الأمل في أن يحقق التكافل العدالة والرفاه القومي.

والفضيلة تبدو كفالة أمن شخصي، ان لم نقل أنها سبيل الازدهار الجمعي. وإذ ذاك نستخدم القيم الأخلاقية على أنها قيم ـــ وسائل. وإنما تتسم القيمة، أية قيمة، بأنها قيمة ـــ غاية حين تكون الحد الأخير لسلسلة من التساؤل عن مسوّغات العمل، فنعتبر ذاك الحد الأخير غاية ما نطمح إلى بلوغه أو امتلاكه. وقد ذكر (غيزو) أنه أدلى بالنصيحة التالية: «اغتنوا». ومن البديهي ان هذه النصيحة ليست بالأمر القطعي. ولكن منظور الارضاءات المتنوعة التي قد تأتي بها الثروة توقظ بذاتها كل ضروب الانفعالات التي سرعان ماتتحول إلى اندفاعات. ومن شأن تنوع الارضاءات الممكنة أن تبرز هذه الوسيلة شبه ـــ الكلية حتى ان بعض حالات الحضارة تجعل هذه الوسيلة ذاتها مفتاحاً يفتح كل الأبواب تقريباً ولذا نجدنا نرغب في الثروة بدون أن نشعر بالحاجة لتصور سلسلة المبيعات أو الارضاءات التي تتيحها. وعلى هذا فنحن نرغب رغبة مجردة، كما لو كان موضوعها غاية بذاته. وربما نتج عن انتقال الانفعالات من موضوع إلى موضوع أن يصبح الموضوع التافه ذا قيمة متميزة تجعله غاية مرموقة أشبه بتعويذة حقيقية. إن أبسط شيء استخدمه رجل عظيم يظل مغموراً بجاه عظمته. وكم مرة استمتع المالك بأملاكه بدون أن يستعملها. والبخيل يفرح

بالمال الذي يكدسه. وبعض المناضلين يذودون عن الحرية، للحرية، وبدون أن يركزوا انتباههم على ضروب التقدم التي تتيحها الحرية في المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الأخلاقية. فهي في نظرهم قيمة ـــ غاية.

وإلى جانب حادث تمايز القيم يحرص (بوكله) على إبراز حادث آخر يقابله وهو تقارب القيم وتضافرها. فنحن نشاهد من جهة أولى أن الوسائل تتحول إلى غايات. ولكننا نشاهد من جهة ثانية أن الوسيلة الواحدة قد تصلح بالتعاقب لغايات شتى. ان الوسيلة تظل وسيلة ولكنها تتيح لنا استخلاص نتائج مختلفة منها بحسب الظروف والملابسات. لقد كان تقديم الطعام في الجنازات تواصلاً يفترض مشاركة روح الميت فيه. ثم أصبح عملاً من أعمال المجاملة وحسب. وكثيراً ماتتلاشى الأسباب التي أحدثت نتيجة، فترسب النتيجة وتستمر بعد زوال أسبابها وتستخدم في ظروف أخرى. وكثيراً ماتظهر فكرة جديدة لتسويغ فكرة قديمة. «وقد يتفق أن يحسب فريق من المحافظين أن مؤسسة من المؤسسات لاتزال تحتفظ بقيمها في حين أن فريقاً آخر يذهب إلى اقرار غاية جديدة. وعلى هذا المنوال قد نشاهد قروناً عدة تتعايش

في جماعة واحدة. فبعض الناس يظل حبيس حضارة تجاوزها الزمان في نظر غيرهم منذ وقت طويل»[1]. بل إن عدة غايات قد تتعايش في قيمة واحدة؛ ولايقتصر الأمر على أن تستطيع عدة غايات استخدام وسيلة واحدة، بالتعاقب، وإنما تقدر على استخدامها في آن واحد. ان كلمة واحدة قد تصلح لغايات كثيرة. مثال ذلك: كلمة مفتاح، وهي تستعمل اليوم في الموسيقى وفي الميكانيك. والعالِم الرياضي يستخدم كلمة جذر مثل الزارع. وكلمة أساس تستخدم في الكيمياء وفي هندسة المعمار والفن العسكري. وكذلك فإن للثياب غايات شتى: الدفء، والستر، والزينة، والتميز. ويفيد الدين وحفظ الصحة وحياة الأسرة والعلاقات الاجتماعية من العطلة الأسبوعية...

ويبقى من الثابت أن القيم، وأحكام القيم، لاتعرب عن خصائص الأشياء، بل عن رغبات البشر الذين يحيون حياة اجتماعية. وسواء تناولت هذه الأحكام الفن أو الأخلاق أو الدين أو الاقتصاد فإنها تظهر للفرد في إهاب معايير ينبغي عليه أن يتقيد بها في توجيه إرادته وحساسيته وفي تصنيف ميوله وترتيب

(١) المصدر السابق ص٨٨.

تسلسلها. وهي، بعبارة أخرى، تعبر عن أشكال المثل الأعلى. وعلى خلاف ذلك تبدو أحكام الوجود التي تتطلع لمعرفة الواقع كما هو وتنشد بلوغ حقائق أي قضايا يمكن التحقق منها على الصعيد المنطقي بالبرهان أو بالتجربة. ومن الجلي أن تقدير أمر من الأمور من حيث أنه مرغوب به، أو مما يمكن أن يكون مرغوباً، يختلف عن القول بوجوده وإيضاح خصائصه وتحديد قوانين حدوثه وعلاقاته بسائر الموجودات. ان المطلب العلمي الموضوعي يحظى بإعجاب الجماهير لأن «العلم أسهم في تحريرها وفتح الدروب أمام تقدم الصناعة وتقدم الديمقراطية معاً. فقد مهّد القضاء على الأحكام المسبقة الطريق أمام القضاء على الامتيازات الاجتماعية. وغدا البحث العلمي عملاً جمعياً، ديمقراطياً. وتضافرت قضية العلم وقضية الحرية، قضية الاكتشاف وقضية التحرر، وحاولت قيمة العلم في القرن التاسع عشر أن تصبح القيمة المركزية في عالم القيم الحديثة، وأمست ينبوع دفء ونور يعمّ سائر القيم بما فيها القيم الأخلاقية، وكأنها الجامع الموّحد بين القيم كافة»[1]. يقول (هنري بوانكاره): «ان للعادات الفكرية تأثيرها الأخلاقي». وان

(١) المصدر السابق ص٢٣٠.

روعة الاتساق في قوانين الطبيعة تمنحنا متعة أن ننسى أنفسنا في غمارها. ولكن هذه المتعة وقف على من يعتنق في حياته الصدق والتجرد وعدم الانحياز. ولذا فإن خادم الحقيقة هو خادم الانسانية أيضاً. وان من يخشى الضلال والتمويه حتى في أتفه الأمور ينأى بذلك عن جلّ الرذائل، ويتأهب لجميع الفضائل. وعلى هذا فإن أتباع هذا الرأي يعتبرون أن العلم لايجفّف العواطف، ولاينجب الميوعة، بل ان تقدم الفكر العلمي يصحب حالات شعور توائم الارادة الأخلاقية. ذلك ان العلم يبعدنا عن ذواتنا، ويحملنا على اعتناق القضايا الكبرى ويجعلنا نحب الحياة الروحية الأسمى، ونتعلق، من ثم، بأوسع حياة اجتماعية. ان التخلق إذن هو ثمرة من أفضل ثمار العلم.

صحيح أن العلم والصناعة قد نجحا في احتلال منزلة رئيسية في المجتمع المعاصر، وأصبحت جلّ القيم تدور حول محورهما. ولكنهما لم يقدرا على إضعاف قيم أخرى كقيم الأخلاق والفن. والفن يسعى، بوجه خاص، لاحتلال منزلة متميزة ليبسط تأثيره في شتى جوانب الحياة. وقد زاد الاهتمام بدراسة الفنون وتعليمها وغدت تربية الذوق من المشاغل البارزة في المدارس، وبدا

أن تقدم الديمقراطية يتطلب أن تكون المتع الفنية في متناول الجميع، بله العدد الأكبر على الأقل. وستكون وظيفتها تنشئة اجتماعية رفيعة، فتمسي إذ ذاك خير شاحذ في الحياة الأخلاقية ذاتها.

لقد اعتُبر الفن من أفضل مايعين على إبداع القيم المثالية، لأننا ندرك في الآثار الفنية، أحسن ماندرك، كيف تبدو القيم الجمالية وكأنها غاية بذاتها. أجل، ان جميع القيم تتطلع إلى أن تكون بذاتها غاية تستقطب الرغبة الانسانية وتسخّر سائر الغايات لها. إن الذهب يمضي شطر أن يصبح في نظر الناس مطلباً لذاته. والحقيقة العلمية، شأنها شأن الفضائل الأخلاقية، تحظى بنوع من الإجلال يسمو على قصر قيمتها على النفع الاجتماعي. غير أن النفس الانسانية تستغرق بيسر أعظم في الآثار الفنية فترفض، وهي غارقة في الإنفعال الجمالي، ان تتساءل مثلاً عن فائدة الجمال، وعما يبرهن عليه الحُسْن. فالجمال هو نمط القيمة التي تكفي ذاتها بذاتها. ولذا فإن كل غائية أخرى هي أمر غريب عن الجمال. ذلك أن الهدف المنشود في الجمال ليس بهدف خارجي عن موضوعه. وان خاصة الموقف الجمالي هي احتواؤه على الحد

الأقصى من التجرد. إن الجمال، كما قال (كانت)، غائية لا غاية لها.

وقد ذهب باحثون إلى اعتبار الحياة الجمالية مدخلاً إلى الحياة الأخلاقية. ووجدوا أن في وسع الفن، ولاسيما لدى فوزه بتمايزه واستقلاله، أن يعضد التخلق. فالفن لايزدهر إلا حيثما يسبقه تجرد الفرد. إن التعاطف الرمزي الذي يشكل جوهر الإنطباع الجمالي يفترض أن المرء قد تجرد عن فرديته وأضفى ذاته في الأشياء ليشعر بحفيف الأوراق، وتغريد الطير، وتألق الشمس. والفنان كائن موضوعي على شاكلته. وهي بلاريب موضوعية تختلف عن موضوعية العالِم: فليس الأمر في الفن أمر اكتشاف بقدر ما أنه أمر اختراع أو إبداع. ان الفنان لايعيد الواقع كما هو، بل يستخلص منه نسباً منسجمة. وبعبارة أخرى، إن حقيقة الجمال، إذا صح استمرار وجود حقيقة في الجمال، هي من طبيعة خاصة جداً: إنها لاتُنال بالبرهان الهندسي، ولابالتحقيق التجريبي. ولكن هذا لايعني أنها لاتقتضي جهداً ولانظاماً. بل ان حياة المبدعين العظام تستلزم تضحيات لاتقلّ عن تضحيات كبار المكتشفين. «ولامناص لكل من يتذوق أثراً فنياً من أن ينفذ

بنوع ما إلى الجهد الذي بذله الفنان ويشعر بالفضائل والخصائص التي بدونها لاينتج مبدع أثراً رائعاً. وبهذا المعنى يمكن القول أن التعاطف الجمالي شاحذ أخلاقي»[1]. وينجم عن ذلك أن تربية الحساسية الجمالية قد تكون أفضل وسيلة لملء ثغرات غلو الثقافة العلمية الخالصة، أو تعديل هذا الغلو. وهي في جميع الأحوال نافعة في الارتكاس على نظام تدريب عملي محض على نحو ماتريد الحياة الاقتصادية المعاصرة أن تفرضه في المجتمع. وكل أمة تفقد احترام هذه القيم المثالية الماثلة في القيم الجمالية فإنها تفقد أيضاً أحد أفضل سبلها في اقتلاع مختلف بذور الفساد: كما لو أن الملح يفقد من طعامها!

حـ ــ النظرية الابستمولوجية

* تعمق (رويه) دراسة القيم من الزاوية العلمية متجهاً على الصعيد الابستمولوجي من النسبي إلى النسبي ومحاولاً المضي بعلم القيم خطوات إلى الأمام. وقد انطلق من تبيان علاقة الواقع بالقيمة، وأظهر أن التفضيل حادث إنساني راهن، وان له قطبية

---

(١) المصدر السابق ص٢٦٧.

ترجيح حد على آخر تبع الظروف ووجهات النظر. فإذا أخذنا مثلاً أزواج نعوت من طراز عنيف ــ حليم، مقدس ــ عادي، ثوري ــ محافظ، متفائل ــ متشائم وجدنا أن قطبيتها تزول أو تقلب في بعض الأحيان تبع الملابسات. فثمة أحوال يجدر بالمرء ألا يكون فيها قوياً، بل ضعيفاً. وقد يكتسب عرض نهر قيمة عائق عسكري، وهي قيمة إيجابية أو سلبية بحسب مايراد بهذا العرض أن يكون للدفاع أم للاجتياز. وهذا يعني أن القيمة، من حيث وجودها، ترتبط بالشعور القادر على الإدراك. ولكنها لا توجد برغم ذلك على هيئة كائنات حالية يمكن تعيين بدء وجودها ونهايته لأنها بالأحرى تقع خارج الزمان، وعلى هيئة ذوات (مثلاً: الدائرية، الثنائية، التساوي، التباين الخ). وهذه الذوات تتحقق في الزمان عندما تتوافر شروط ظهورها. ومن شأن القيمة والذات أنهما **كلتيهما تنتميان إلى حقل الممكن، وكلتاهما تحتاج إلى أن تتجلى في** إنجاز وتجسد. «وفي كل قيمة، كما في كل ذات، إما ان يوجد الكل أو لا يوجد شيء. وما من سبيل إلى أن يظهر أحدهما تدريجياً، بل ينبغي أن يكون حضوره دفعة واحدة»[1]. وان القيمة تفترض في

---

(١) ريمون رويه: فلسفة القيم ص١٤.

الغالب تحقق نمط بل نمط قد يكون تاريخياً. كقولنا: انك «هوميري» انك «شجاع»، انك «إنسان». وهذا يدل على ارتباط القيمة بالثقافة، وعلى جواز مقارنة القيمة بالقوة، وبالصحة، وتمييز معنى المغيار الذي يوضح القواعد المعينة الدفيقة المحدّدة لتحقق القيم في الواقع. فيكون تحقق القيم سوياً حين يتقيد بأنماط تلك القيم. وتكون الثقافات أشبه بترع قيمية تنساب فيها حياة القيم الراهنة.

يقول (رويه): «من الطريف أن نلاحظ التشابه العام بين حركة توزيع المياه وبين تطوير القيم في الترع. فالثقافات الراقية تنشأ من روافد كثيرة. ولولا انطواء هذه الثقافات على قيم محضة خالصة لما قدرت على أن ترقى وتتكامل عن طريق الامتزاج والتفاعل. ان الثقافة الغربية نتاج روافد متنوعة غاية التنوع، وقد انصبت جميعاً في التيار الرئيسي اليوناني ـــ اللاتيني. وهو ذاته معقد تعقداً شديداً، لأن قوامه روافد مصرية، وهندية ـــ أوربية، وآسيوية، وسامية، الخ. واليوم ترد، بتوسط الأنكلو ـــ ساكسون بوجه خاص، وبتماس العالم كله، عناصر هندية، ومغولية، وسوداء (جاز)، بله عناصر من حياة القبيلة الابتدائية أيضاً (الكشفية)...

وعندما تحتك ثقافتان يصبح في وسع العناصر التعسفية ان يضاف بعضها إلى بعض، أو أن يحل بعضها محل بعض... ولابد من الاعتراف بوجود منحدر عام يجرّ انعطافات الثقافات في ترعها، وان بدت أنها لا تخضع لقانون. فالمنحدر موجود..»[1].

القيمة ذات وشكل. وهي بالدرجة الأولى كيفية تتيح لنا دراستها مقارنة منظومة القيم بمنظومة الألوان. «ان للألوان والقيم قانون وجود واحد، أو بالأحرى قانوناً واحداً في (البقاء على الوجود). إنها خارج الزمان، ولكن كائنات زمنية هي التي تناديها». وان الألوان والقيم هي، بآن واحد، ذاتية وتجاوز الذاتية، نسبية وتجاوز النسبية. الأزرق ذاتي بمعنى أنه لايوجد إلا بالنسبة لشخص، ولا يوجد إلا في هيئة «أزرق مرئي». وكذلك المضحك فإنه ليس أبداً سوى «مضحك كائن». ولكن الباحثين قد حسبوا، بسائق التباس لايغتفر، أن الأزرق أو المضحك هما، من جراء ذلك، ذاتيان، بمعنى أنهما يتعلقان، من حيث ذاتهما وبقاؤهما كذاتين، بأشخاص يدركون. انهما يخضعان لمعيارية دقيقة، أو

(١) المصدر السابق ص٢٢.

بالأحرى يفرضان هذه المعيارية على الأشخاص الذين يريـدون الشعور بها[1]. وكما تؤلف الألـوان منظومـة تتـحلى بفـوارق تألـق وإشباع، فإن لمنظومة القيم فوارق دقيقة تختلف تألقاً وإشباعاً باختلاف الثقافة التي تحتويها. ويبدو أن عملية تمايز القيم في الانسانية المثقفة حين ينظر إليها باعتبار جملتها كانت عملية بطيئة تدريجية مثل تمايز الألوان في الأرومة الحيوية. ومثلما لا يكاد الشك يرقى إلى القيمة الأولية التي تلعب دور الأصفر بالنسبة للأحمر والأخضر، فإن هذه القيمة الأولية هي في نظر (رودولف اوتو) الديني الأولي، أو «النومينو»، الذي تمايزت عنه سائر القيم، وهذا الـ«نومينو» صفة أو قوة لاشخصية يشعر بها المرء شعوراً أولياً في بعض الأماكن: القمم، الأحراش المظلمة، الصخور، أو حيال بعض الظاهرات أو الحيوانات. ويماثل الـ«نومينو»: الضخـم، الرهيب، الفاتن، الـ«آخر تماماً»، المقـدس. وقـد انبثـق عن الـ«نومينـو» بطريـق التمايـز، أو الطفـو، انبثـق المقـدس، والديني ــ الأخلاقي، كما انبثـق عنـه الأسطوري، والجمـالي،

(١) ريمون رويه: عالم القيم ــ ترجمة د. عادل العوا ــ دمشق ٩٦٨ ــ ١٩٦٩ ص٩.

والميتافيزيائي. بيد أن القيم تظل غير متمايزة خلال زمن طويل. وقد كانت كلمة (آخ) Akh تدل بآن واحد على معنى «الجميل»، و«اللامع جداً»، وهي تعني في الوقت ذاته: «ممتاز»، و«نافع»، و«مفيد»، و«سار».

ان إدراك القيم كإدراك الألوان. ذلك أن الانسان لا يدرك ألواناً، ولا قيماً، بل يدرك مواضيع ملونة، أو أشياء، يدرك مواضيع أو كائنات ذات استقرار لا تتحلى به القرائن الحسية ولا الانطباعات القيمية المباشرة. ان قطعة الفحم تبدو سوداء ولو كانت منارة إنارة قوية. وقطعة الحوار تبدو بيضاء، حتى في الظل، وهي ترسل إلينا نوراً أقل بكثير مما يرسل الفحم. ولكن الادراك يتقيد بالموضوع في نظام القيم أيضاً بأكثر من تقيده بالمنبّه. وثمة ثبات في القيم كما يوجد ثبات في الألوان. وعندما يكون (موزار)، أو عندما يبدو لنا، أنه سيء، فإننا نتهم أنفسنا ونقول أن استعدادنا سيء، أو اننا نعود باللائمة على العزف، أو نعترف بأن (موزار) كان في أحد أيامه السيئة. وبدون هذا الثبات تتعذر الحياة الأخلاقية كما تتعذر الحياة اليومية بدون ثبات الألوان. ان الصداقة تنمّ عن أننا نعلّق قرينة قيمية ثابتة على شخص من الأشخاص، وان هذا الشخص

يبدو لنا مطابقاً لذاته بهذا الاعتبار، على الرغم من تقلب مزاجه[1].

ويتمهل (رويه) في تبيان علاقة القيم بعضها ببعض، ويرى أن بينها تحالفاً يوجب على كل قيمة منها أن تلجأ لرفد سائر القيم، فتمتح من ذلك كمالها. وقد أوضح (لوسين) نفسه أن «فقدان الشجاعة (وهي قيمة أخلاقية) يفسد القيم الأخرى جميعاً. فبدون الشجاعة يصبح الحب مجاملة، والنفوذ يصبح طغيان نزوان جبان، والفن ينحط بيسر فيمسي أمنية نوال الإعجاب بأسهل السبل، ويغدو العلم هوى خالياً من الدقة والصرامة التجريبية، والدين ينقلب حلم يقظة، وتصبح السياسة سياسة نعامة». ومايصح بصدد القيمة الأخلاقية يصح في صدد سائر القيم. ان فقدان الفن، فقدان الأسلوب، أمر خطر في جميع الميادين. وفقدان القوة يدع كل شيء في حال جنينية لاشكل لها، وبدون الاحسان لا يعود أي شيء سوى «قلز يقرع، وصنج يطنّ». بل إن فقدان اللذة ذاتها يفرغ أشكال الفاعلية جميعها ويحط من شأوها.

(١) المصدر السابق ص١١٢.

ان تخالف القيم قانون تقدمها وهو قانون ذاتي يجعل الروحانية الدينية ، والنقاء الأخلاقي ، ومتانة الذكاء ، والتذوق الفني ، والحس بالعدالة ، والسياسة الجدية ، والصحة الاقتصادية ، كل ذلك يرتبط بعضه ببعض ويؤدي إلى اعتبار القيم المحضة قيماً فارغة وإلى القول بأن تخالف القيم يجعل بعضها يملأ بعضاً على نحو متبادل . وهذا ماتؤيده اللقاءات التاريخية بين القيم إذ تحدث بين مختلف مجالات الثقافة ارتكاسات تشجيع أو تثبيط متبادل . ففي اليونان ، مثلاً ، جنحت مؤسسات دينية ، ولاسيما المعابد الكبرى ، إلى تشجيع الوحدة السياسية . وكذلك أسهمت ثروات المعابد ، ولاسيما ثروة (دلفى) ، وكنوز الهياكل ، أسهمت في نمو الرأسمالية . وقد يكون لها بعض التأثير في تحسين نظام النقد .

لقد أصاب (كانت) برفض أخلاق المضمون المحض ووجد أن مطلب الخيرات على اختلاف أنواعها لايتصف بالصفة الأخلاقية العقلية السابقة للتجربة . ولكنه اخطأ في الحق حين زعم أنه يحذف أيضاً الرجوع في الوقت ذاته إلى القيم الأخرى ، وهو رجوع محتوم . ذلك أن الإرادة الطيبة ، اذا لم تستهدف قيماً لاتكون شيئاً ، ولاتبقى سوى نقطة رياضية تضمحل في الجائز .

وفي وسعنا أن نستشف عبر نقد الصورية الأخلاقية الكانتية مسألة نقاء القيمة في حالات أخرى نلفاها في الجهود الرامية إلى الصعود نحو قيمة مطلقة في سائر المجالات. إن وسواس النقاء، وهوسه، يعيشان في كل مكان. وقد تطلع المتطلعون إلى البحث النظري المحض، والشعر المحض، والموسيقى أو الرسم المحض، والوجود المحض، والرياضة أو التوثب الحيوي المحض، واقترفوا في جميع هذه المجالات الخطأ ذاته: فقد زعموا أنهم يحذفون «تزمت المضمون»، ويردون المواضيع أو الخيرات. ولكنهم وصلوا في باب النقاء إلى الفراغ المحض، الفراغ وحده. إن الرّسام المحض يضع لطختي لون، ويعرض هذه اللوحة[1]. والشاعر المحض يقرض شعراً في الشعر، أو في إحساساته الغرامية ويقع وهو يجري وراء النقاء الشاعري إما في التفاهة وإما في شعر «الشاعر الكئيب الذي يلعن نبوغه»، أو يزل في هاوية الفحش. والتصوف، في بعض أشكاله الكثيرة الأنواع، حال «روحية» محضة وفارغة: فقد يكون المرء صوفياً بدون أن يكون ذكياً، ولا فناناً، ولا محسناً، ولا عملياً، بل وبدون أن يكون متديناً حقاً. وعندئذٍ ينهض التصوف على أساس عاطفة عارية لنوع من

---

(١) المصدر السابق ص١٣٥.

أنواع قيمة يتعذر الإعراب عنها ، وبها يقلع المتصوف ، بالتعاقب ، عن كل نشاط أو تماس عائلي أو اجتماعي . بل وحتى عن كل تماس بعالم الأفكار والأشكال . وقد قال (وليم جمس) : «ان حياة القديسين هي تاريخ سلسلة من الامتناع عن التعقد لإنقاذ نقاء النغمة الباطنية» . ثم إن النفوذ ليس بقيمة إلا اذا كان سلطاناً يمكّن صاحبه من تغليب قيمة ونصرتها . ولا تكون الدولة التي تمتلك القوة دولة شرعية إلا اذا استهدفت خدمة القيم الأخرى . أما النفوذ المحض القائم على «قتل من نشاء» ، ونهب خيراته ونفي من نشاء فليس «سوى نفوذ مجنون أمسك بخنجر أخفاه تحت ابطه وأخذ يعلن بأنه يتحلى بسلطان عظيم لأن من سيقع عليه اختياره من الأشخاص الذين سيراهم سيموت على الفور منذ أن يحكم هو عليه بالموت»[1] . ولذا يبدو الدجل فراراً من النفوذ المحض ، وادعاءً بملء قيم متبادل ، فيزعم صاحبه أنه يعتبر القوة حاملة «نظام جديد» . وكأن الطبيعة القيمية ، بوجه عام ، تفزع من الفراغ كالطبيعة الفيزيائية . ألا ان السادية رغبة سيطرة فارغة تعجز عن الاتجاه شطر قيم روحية فتعمد ، من ثم ، وبحسب الصورة الاختزالية

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٠ .

الذائعة، إلى ملء ذاتها بإحساسات خالصة من جراء الملل والسأم.

ان تبادل الملء بين القيم يعني تعددها، وقد يصاب هذا التعدد بالتنافر. مثال ذلك إننا اذا حشرنا ثمانية أشخاص في سيارة ذات أربع مقاعد زعج المسافرون جميعاً وبات المحتمل وقوع حادث. واذا أصررنا على أن تمرّ مائة ألف عجلة في شوارع تبلغ درجة الإشباع بمرور خمسين ألف أصبح الناس كافة عصبيي المزاج، وفسد الهواء، وضرّ استنشاقه. وعلى هذا النحو ننتقل من حل سيء إلى حل اسوأ. وقد تتضافر ضروب التنافي الهندسية أو الكيميائية البديهية مع ضروب أخرى من التنافي هي أكثر اختلاطاً، وأقل ظهوراً. فمن الممكن المطالبة بتحريم السيارات الخاصة، وبضرورة استعمال وسائل باهظة التكاليف لتنقية الغازات المحروقة. ومن الجائز اقتراح هدم المصانع لوقف التسمم الذي تنفثه مداخنها. وسيحتج أناس اكثر عدداً على أوامر التحريم والمنع الصادرة عن السلطات السياسية، أو سلطات الشرطة، أو يحتجون على ضروب التخريب، وسيجدون ان مدخنة معمل اسمنت تشكل خطراً على الرئة، وهي تنفث أطنان الغبار المخرّش.

ولكن العقائديين الذين يدعون إلى الحرب الأهلية يشكلون هم أيضاً خطراً على الأدمغة.

وقد نبّه (رويه) إلى أخطار اللااتساق الحقيقي في تباين القيم فنحن لانستطيع مثلاً تحويل حديقة إلى مرآب بدون الإساءة إلى جمالها. ومن المتعذر أن ينشد المرء بآن واحد الرخاء وحياة التشرد الشاعرية، ينشد النجوع مع غواية عدم الانتظام. بل ان من الممتنع على الأقل المضي في اتجاه بدون إضعاف التقدم في الاتجاهات الأخرى. فمن المحال صنع سيارة تتسم في وقت واحد بأنها رياضية ومريحة واقتصادية وفارهة وأمينة. وهذا يعني أن بين القيم اختصاماً. وان الحد الأعظم من المساواة السياسية لايطابق الحد الأعظم من الحرية. وان أحدنا ليسرف في التفاؤل اذا تخيل وجود انسجام تام، حتى في عالم لانهائي من عوالم النية الطيبة[1].

ولكن من باب التغافل أن يقول قائل، من جهة أخرى، بأحدية القيمة كما يتجلى ذلك في أحوال هوس قيمي ماثل في تصور أن المجتمع العسكري يريد دائماً مزيداً من النظام

(١) ريمون رويه: نقد المجتمع المعاصر. ترجمة د. عادل العوا ــ بيروت (سلسلة عويدات) ١٩٧٨ ص١٠.

الاسبرطي، وان المجتمع الديني يمضي إلى أقصى حدود الشعائرية والزهد الصوفي، وان السياسة في نظر الهوس السياسي تمتص كل شيء، وكذلك الاقتصاد. والعشوائية ليست شذوذاً غير سوي، بل إنها حال من يقفز من مجال قيم إلى مجال قيم أخرى[1]. ويتنكر الناس اليوم لإنسان البعد الوحيد، وبخاصة عندما يخطر في البال إنسان المجتمع الاقتصادي أو مجتمع الحكم التقني، وهو إنسان «مفلطح» على مجال واحد من مجالات القيم، وكأنه أحد سكان الأرض المنبسطة، أو من خيطيات الشكل، أو مفلطحي الطوبائيات الهندسية الذين لايدرون ما الحجم وما الفراغ. فثمة بعض فلطحة لدى الانسان الذي لا يرى سوى الربح، وهو يقدّر بلغة المال كل شيء في مجتمع يخضع كل شيء لمفهوم «مستوى الحياة». ولكن شيئاً من الفلطحة يوجد أيضاً لدى من يهوى حصراً السينما، أو المسرح، أو الثقافة، ولا يدرك إلا نتائج بعده، ويجهل جهل الأطفال البنيات الاقتصادية والتقنية السياسية، أو لدى المصاب بهوس السياسة الذي يرى «الثورة» أفق الوجود ولايريد فناً ولا ديناً إلا بعد إلتزامهما بالسياسة، ولا يرضى إلا

---

(١) المصدر السابق ص٣٢.

بالمسرح السياسي، أو لدى التقني الذي يجهل مايتصل بالانسان، وبالحياة، وبالتاريخ[1].

ويتمّ الخروج من أحدية البعد القيمية بالتأليف أو التركيب. ففي وسع قيمتين، بالرغم من نوعيتهما، إنجاب أشكال مركبة بطريق التحالف الملمع إليه. ان العقائدية مثلاً مُركّب يضم النظرية والسياسة. والتقنية مركّب يتألف من العلم والاقتصاد. وثمة اقتصاد مصبوغ بالصبغة السياسية ومتميز عن الاقتصاد البحت. وهناك دين ذو صبغة سياسية. و«الفهم» الحدسي مركّب جمالي ـــ نظري لدى أمثال (غوته). واللاهوت يقع بين النظرية والدين، مثل الميتافيزياء، وهي ليست البتة نظرية نقية جداً نقاء العلم. وان محبة النوع البشري السياسية، والقانون، من حيث نوسانه بين العدالة الأخلاقية والعدالة السياسية، يؤلفان مثلين آخرين على تلك المركّبات. وفي وسعنا، من ناحية أخرى؛ أن نناقش، وننتقد، أي مثل من هذه الأمثلة، لأن في كل مركّب شيئاً من الاصطناع والتوتر بين عناصره المقوّمة: كل لاهوت يسعى بعسر

---

(١) المصدر السابق ص٤١.

إلى التوفيق بين العلم والايمان. وكل تقنية تسعى للتوفيق بين العلم والاقتصاد. وكل فنان ملتزم يميل ببصره ليكون بآن واحد فناناً وسياسياً[1].

ان القيم المتفاعلة، المتحالفة والمتبادلة، تتميز بمجالات ذات قوانين هي قوانين المجال الخاصة والنوعية. فالمجال السياسي، كالمجال الحيوي، والمجال الديني، والمجال الاقتصادي، جزء من القيم. وان قوانين المجال تجعل من العبث استنباط القيم من سواها، ومثلاً من الأخلاق، أو من الحق الطبيعي، أو من الدين، أو من علم الجمال، أو بإرجاعها إلى بنية تحتية، قد تكون هي الاقتصاد، أو التقنية. ففي تقريب أول، توجد «استبدادية مستنيرة» في أصل كل سياسة، ولكنها ليست مستنيرة بالجدل الأفلاطوني، أو الماركسي، ولا بالأنوار، أنوار (العقل) أو (الطبيعة) أو (الأخلاق)، كما حسب القرن الثامن عشر. وإنما تستنير بالمعايير الملازمة للسياسة ذاتها، تستنير بـ «منطق الأشياء» وفيه يكون «المستبد» هو حارس الجحيم اليقظ الصارم في وجه الضعف البشري ـــ فللنظام السياسي

---

(١) المصدر السابق ص٤٧.

اتساق داخلي، على الرغم من التوترات والتناقضات والمعارك التي تؤلف جزءاً من طبيعته. وان ضروب التباين والتنافر لاتوجد إلا بين المجال السياسي وبين سائر المجالات. وهي تتكشف بصورة مأساوية عندما يبغي النظام السياسي القضاء على المجالات الأخرى ومحوها، أو عندما يريد نظام آخر امتصاصه، وأيضاً عندما يثور الضعف البشري على المعايير السياسية بأن يزعم الاستعاضة عنها بعقائديات زائفة مثل جميع العقائديات، أو بشهوات يهمس بها ديماغوجيون أو طوبائيون[1]. وتبقى تنافرات القيم تنافرات حتمية مادام كل مجال يود تغيير المجتمع بحسب مثله الأعلى باستخدام القوة السياسية. ومايصح في مجال العمل السياسي يصح في سائر المجالات.

(١) ريمون رويه: نقد الايديولوجيات المعاصرة — بيروت (سلسلة عويدات) ١٩٧٨ ص١٢٠.

الفصل التاسع

الوعي القيمي

١ ـــ التطلع الحضاري

ذهب (نيتشه)، في الطرف الأقصى من فلسفته القيمية، إلى تخيل عود أبدي يتجدد فيه الوجود، مرة تلو أخرى، وكأن هذا التجدد هدف الوجود. ومضى مفكرون كثيرون، على العكس، إلى تصور الوجود في إطاري الزمان والمكان على أنه صيرورة وحيدة الاتجاه. ومن الممكن حل مثل هذا التعارض بتراكيب جدلية تنجب فرضيات منطقية قد لاتلقى مايؤيدها في الواقع التاريخي،

الكوني والانساني . ولكن من الجائز أن نستشف من الزاوية القيمية تصوراً يفرضه التفكير العقلي فيما يترتب على الذهن أن يستنبطه من غايات تمثل أهداف الوجود الانساني الراهن والمرموق في التاريخ البشري . وهذا التصور أو الحل هو مفهوم المدنية ، أي مايمكن أن نستشفه عقلياً من خلال نشأة الحضارات وتطورها وصراعها وتعاونها ، وهذا المفهوم يرسم للإنسانية منحى سلوكها إذ تمسك مصيرها بيدها ، وتعي ماينبغي عليها إحقاقه في سبيل بلوغ هذا المصير ، أو مزيد من الدنو منه .

ان المدنية هي القيمة المثلى المتجلية في الحضارات الراهنة تجلي هدف منبثق بآن واحد عن الوعي الانساني وعن تقويم هذا الوعي الواقع الراهن بالاضافة إلى ماينبغي أن يكون . وبقول آخر ، المدنية هي الحضارة المثالية التي يبدع مفهومها النظر العقلي الانساني وهو يتطلع دفعة واحدة إلى الكلية والشمول . وهذا النظر ليس معطى يمكن قياسه ، ولا حادثاً من الحوادث الخاضعة للملاحظة المباشرة والتجريب . بل هو حق من حقوق الفكر الانساني ، ونتاج متميز من أفضل ماانتج الفكر الذي يفكر في ذاته بحسب مقولتي الكلي والخالد . وهذا المطلب الأمثل شبيه

بمملكة الغايات التي تطلع إليها (كانت)، ولكنه جعلها خارج الزمان الراهن والمكان الحسي. ولكن المدنية مطلب عقلي قيمي يسوّغه كل تطلع قيمي، أعني صدوره عن الفكر الانساني واعتباره وليد هذا الفكر، وشرط نشاطه وإبداعه.

ينفرد الانسان بأنه الكائن الذي يستطيع وعي ماضيه ومستقبله. وان له أمداً ينطلق من ولادة تحيطه بوضع يبصر فيه النور، وفيه يترتب عليه تحقيق مشاريعه، وإنجاز مصيره. وينجم عن العوز والرغبة انهما يحضانه على إعلاء شأن البعيد عن تناوله، وعلى تصور الكمال في الماضي أو المستقبل: «وقد خلق الانسان أساطيره وأسقطها على الماضي السحيق تارة، أو على المستقبل البعيد تارة أخرى. وقد ظل يتأرجح بين منظور خرافي غابر، ومستقبل منشود غامض. ولكن الماضي والمستقبل يظلان بوجه عام طرازي وجود غائب. وبهذا الاعتبار يلتقيان في اشتراكهما بصفة الممكن، ممكن تحقق، وممكن قد يتحقق»[1]. والقيمة في الحق وجود غائب ينبغي أن نجعله حاضراً. وهي في نظر العقل وظيفة

---

(١) جان بوسيل: دراسات القيمة ج ٢ مملكة الغايات باريز ١٩٥٩ ص٣٩٧.

الممكن. وماحياة الفكر إلا استشفاف تعارض الحضور والغياب، واخصاب احدهما بالآخر. وفي وسعنا أن نقول أن وجود غائية في العالم لاينجم إلا عن وجود الانسان الذي هو مصدرها. وهذه الغائية تجري في الزمان: ولكن النشاط القيمي يسلخ عن الحاضر تميزه ويرى ان المشاريع التي تتحقق في الزمان تقصر عن إنجاز الغاية المرموقة، فيكون الحاضر عاجزاً عجزاً موصولاً عن بلوغ الغرض، فيوحي للمرء بشعور الحرمان والعوز. ولئن صح ميل كل إنسان ينشد الصداقة أو الحب أو السعادة أو الحقيقة.. إلى أن يقول: «فوراً الآن، أو لاشيء» فإن من الصحيح أيضاً، وبصورة خاصة، أن نلمس فارق الوجود الانساني عن وجود سائر الحيوانات. ذلك ان الحيوان سجين حاضره، والانسان وحده يكتشف عوز حاضره ويضاعف رغباته باطراد، ويتراءى له ان كل حضور محاط بألف غياب، ولايكفّ عن تحوير المعطى في ضوء رغباته، ويبذل أقصى نشاطه ليبدّل العالم حتى يجعله صالحاً لسكناه، ويبدّل المجتمع ليجعله مجتمعاً أفضل. وهذا التطلع إلى تخطي الواقع إنما يعني تعالياً على الواقع، ورفضاً لمعطيات جاهزة طلباً لتحقيق رغبات مصنوعة ابتكرها الانسان.

بيد ان من الواجب أن نفطن إلى ان لتعالي الانسان على العالَم حدوداً يتعذر تجاوزها. وقد نبّه (باسكال) إلى ضرورة اجتناب الإسراف في الحط من شأو الانسان، والإسراف في الإعلاء من شأوه. ففي الحالة الأولى يحبس الانسان نفسه في الطبيعة. وفي الحالة الأخرى يؤلّه الانسان ويفقد في الحالين حقيقة وضعه. وهذا الوضع هو وحده في الحق يجعل الانسان صانع القيم في العالم. ان التطلع إلى الكمال، إلى المطلق، مطلب أقصى. وهذا الكمال المطلق، أو الكمال الغائب قيمة تفيض على كل قيمة محددة. ولذا فإن ترقبها يتصف بآن واحد بأنه مسعى تلبية ومآل خيبة أمل. وفي هذا الدرب يكون كل حد منطلقاً جديداً. وهذا الحد هو القيمة المتحققة مما لا ينال كله على الدوام. ولو لم تكن القيمة متعالية لاصبحت صورة الواقع، ولما تجاوزت صانعها. وبذا يكون تعالي الأنا في العالم تعالياً نسبياً دوماً، تعالياً إنسانياً، وان ظل يمتح جاهه من تعالي المطلق، والكمال.

وفي هذا الإطار تتضح قيمة الحضارة من حيث أنها علاقة مزدوجة، علاقة بالطبيعة وبالمجتمع. وان دراسة القيم التي تجلّها حضارة من الحضارات هي أفضل سبيل لتحديد ميزاتها. وما معرفة

أية حضارة إلا معرفة بقيمها، معرفة بما لأجله تعيش جماعة من الناس، ولأجله يموتون. فإذا حُرم شعب من هذا الثابت القيمي الذي يشكل روحه بات قطيعاً من السائمة. واذا امتنع إنسان عن الاعتراف بشيء يجاوزه لم يتجاوز نفسه. وكلنا نعلم أن المتدينين يذهبون إلى أن الانسان لايخلق القيمة، بل يستحقها. وان الحضارة هي إذ ذاك وساطة العقل بين المطلق والنسبي، بين القيمة الوحيدة العليا وبين الانجازات الانسانية الراهنة. ولكن أصحاب النهج الفلسفي يرون أن فكرة المدنية هي التي تعلو على الحضارات، وان هذه الحضارات إنما تمتح قيمتها النسبية الخاصة من تلك الفكرة التي تمثل حافزاً من أعظم الحوافز، ان لم يكن أعظمها، مما يتخذه الانسان شاحذ سلوكه وتصرفه.

٢ ــ فكرة المدنية

فإذا تتبعنا الدلالة الذائعة عن هذه الفكرة، فكرة المدنية، وجدناها تشير إلى الأمور الكسبية التي تشترك كلها في صفة عامة واحدة رئيسية هي صفة أنها يمكن أن تُعزى إلى الانسان. فكل حادث، وكل موضوع، من حوادث المدنية أو موضوعاتها يحمل

طابع الانسان ويعكس صدى تدخله الحاضر أو الغابر، مع تطلعه تطلعاً قد لايكون جلياً كل الجلاء إلى مستقبل الانسان. وعلى العكس، ان كل حادث أو كل موضوع، لاينبىء عن وجود الانسان، ولاينمّ عن ذاك التدخل الانساني، إنما يعتبر من عالم الطبيعة.

المدنية، بالمعنى الأوسع، تدل على هذه الأمور الانسانية الكسبية، أو مايمكن أن نسميه إرادة التحرر. لأن هذه الأمور الكسبية تتوخى، بالدرجة الأولى، أن تتيح للانسان استقلالاً نامياً عن ضرورات الطبيعة. هلاّ فرضت الطبيعة على الانسان وقائع حتمية؟ ان الضرورة الحيوية ترغمنا على أن نسير فوق اليابسة. ونحن نعجز تشريحياً وفيزيولوجياً عن أن نجتاز البحر أو الجو. غير أن المدنية تقف موقفاً فاعلاً أمام هذه الضرورات، وتسهر على تحويلها من حال الحتمية إلى حال الجواز. وان إرادة السيطرة على الطبيعة وامتلاك ناصيتها هي التي تجسد «القصدية» الانسانية النوعية في جميع حقول المدنية. ولذا فإن المدنية تزيد سلّم رغبات الانسان زيادة لاتقف عند حد. كان أحد الزهاد يقول: إن الانسان يعطش للماء حين يعطش. وهذا حق في مستوى الطبيعة. غير أن

في وسع المدنية أن تبدع ألف نوع جديد من أنـواع الشراب لإرضاء هذه الحاجة الأساسية. ولا يقتصر إبـداع المدنيـة على الابتكار في ميدان الحاجات الطبيعية، بل إنها تخلق رغبات جديدة لايكون لها مثيل في أنماط السلوك الحيوي الأصيل. إن العلم، والفن، وجميع أشكال الفاعلية الفلسفية والدينية والأخلاقية التي تستهدف غرضاً متعالياً تشغل منزلة من أرفع المنازل في مفهوم المدنية. والمدنية تُعنى في تجلياتها الحضارية العناية كلها بزيادة السهولة واليسر في وسائل إرضاء تلك الرغبات التي يتّسع سلّمها باطراد ويزداد دقة وإرهافاً. ويظهر ذلك بازدياد السرعة في إرضاء الرغبات وقصر الفاصل بين ولادة الرغبة وبين إشباعها.

المدنية إذن عالم يقاس فيه كل شيء بالمقياس الانساني. وكل ما في المدنية يحمل طابع النية أو القصدية الأساسية التي بها يتحرر الانسان من قسر الطبيعة فتزداد رغباته كماً وكيفاً وتزداد سبل إرضائها سهولة وقرباً. ونحن ندرك في هذا العالم طائفة من العادات والمؤهلات الفردية والجمعية ماثلة في حلة أوضاع وأخلاق تستند إلى حامل مادي أشبه بآلة ضخمة تعمل على إرضاء عدد متزايد باطراد من رغبات الرفاه، وعلى نحو لايتصف بالصفة

العفوية الطبيعية وإنما يستلزم بذل الجهد باستمرار. ولولا استمرار الجهد البشري في بناء المدنية لثأرت الطبيعة وعملت قواها على إنحلال المدنية، وتفسخ الانتاج الحضاري، فتسارع الطبيعة مثلاً إلى إرجاع أدغالها فوق حقولنا، وستر شوارع مدننا وجدران بيوتنا بنباتها العارم الغزير، ولايقتصر هذا التأثير على الأشياء وحسب، بل يمتد إلى البشر أنفسهم. ومن هنا نشأت حاجة السهر على أن تكتسب الأجيال الصاعدة العادات والمؤهلات التي تميز التمدين، وهذا ماتحققه التربية والسياسة بجميع وجوههما وأشكالهما حتى يظل الناس في حال تنبه مستديم. «ونحن اذا نظرنا بعين الضمير إلى مفهوم المدنية بدا لنا هذا المفهوم في ثوب أخلاقي أي من حيث أن المدنية تقدم للناس أسباباً تحدّد عملهم في اتجاه دون آخر. وان في مفهوم المدنية مضموناً قيمياً، بل طائفة من قيم ضمنية تصلح هي ذاتها أن تتخذ معايير لتحديد القيم، ومبادىء لتسويغ معظم الأفعال الانسانية»[1].

بيد أن فكرة المدنية تلقى في واقع التقويم آراء متعارضة

---

(١) جورج باستيد: المدنية: سرابها ويقينها. ترجمة د. عادل العوا ــ دمشق ١٩٥٧ ص١٨.

تجعلنا نراها تارة في موقف الحاكم فتلفظ قرارها المبرم في الخلاف حول الجدارة والاستحقاق، فتمدح بعض أعمالنا، وتذم بعضها الآخر، لأن بيدها القول الفصل في الأمر والنهي. ونراها تارة أخرى في موقف الدفاع. وباسمها تُصحح أفظع الأخطاء كأخطاء القضاء حين يعاد الاعتبار لمن كان محكوماً عليه بالأمس. وفي تارة ثالثة نجد المدنية محل الاتهام لتحمل أوزار البشر وما يجترحون. ولكن من الثابت أن وراء هذه الاستعمالات المتعارضة حقيقة أننا لا نستطيع الكلام على حضارة حسنة وأخرى سيئة، ولا على محاسن حضارة أو مساوئها، إلا اذا اعتنقنا مفهوم مدنية عامة تعلو على الحضارات الراهنة، وترقى فوقها. فإذا عجز الباحث عن استنباط معيار واحد دقيق واعتنق بحسب هواه معايير شتى متناقضة تتأرجح بين التفاؤل والتشاؤم، ظهر التعارض في أحكامه وصار من الجائز نعت مجتمع واحد، في وقت واحد، بسمة التقدم والتقهقر[1]. والحق أن المدنية تؤدي كل الوظائف حيثما تحكم الانسانية بذاتها على ذاتها. ولا عجب ان رأينا البركة أو اللعنة تنصب على فكرة المدنية بوصفها مجمع المثل العليا، أو انها، اذا بلغ التجريد الفكري

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠.

قصوى مداه، تشكل المثل الانساني الأعلى، لأن المدنية لاتقوم إلا بالفكرة التي تحيّ البشر وتنعشهم وتجمع كلمتهم. وإلى البشر أنفسهم يرجع فضل المدنية من حيث القيمة والوجود. ولن تكون المدنية في الغد إلا مانصنع منها اليوم.

٣ ــ المدنية القيمة ــ العليا

وبقول آخر: ان المدنية جهد عالمي يتوخى تحقيق مصير الانسان. وهذا المصير لايبتغي الرضا بمثل مايبتغي التكامل، وتحقيق الكمال، أو الدنو منه. فالحياة حركة لاتنتظم من تلقاء ذاتها في هذا المنحى. ولذا لابد من توافر الارادة الانسانية المصمّمة على دفع السلوك الغريزي بإرضاخه للقيمة المبتغاة. وإنما يتجلى هذا النشاط التمديني الهادف في التاريخ، بل في واجب تقارب الارادات الانسانية شطر المدنية ــ القيمة ــ العليا. وفي وسعنا أن ندعو باسم (الطبيعة) القدرة المحضة على إنتاج الواقع وتحديده كما يحدث خارج فاعلية الانسان الواعية. والطبيعة هي على الدوام أمر معطى للانسان. واذا أطلقنا اسم (الأخلاق) على الارادة التي تستشف لذاتها تماماً في جلاء التفكير ووضوحه، والتي تستطيع

أن تنهض بالمسؤولية الكاملة لافعالها أمام ذاتها وأمام جميع الأشخاص الأخلاقيين، بدا لنا إذ ذاك أن الأخلاق نقيض الطبيعة، لأنها ليست أبداً بالأمر المعطى للانسان، وإنما هي جهد إنساني يقوّم أفعالنا تقويماً إنسانياً حراً. أما الثقافة فإنها حد وسيط ماثل في عمل مشترك يقتضي إثباته في إشارات وأدوات تقوم بدور تنمية وانتقال، وتتميز بأنها هي التي تفصل الطبيعة عن الأخلاق من جهة، وتصلهما من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته. ذلك ان الناس لايظلون البتة في الطبيعة بصورة مطلقة لأنهم يعرفونها بالثقافة الانسانية ويعتبرون الواقع الطبيعي المعطى غياب القيمة أو انعدامها، وهم يشرئبون في الوقت نفسه إلى الأخلاق الكاملة بطريق الثقافة الانسانية أيضاً. فالثقافة تتوسط من أجل أن تنتظم الطبيعة في الأخلاق، وهذه هي الفاعلية التمدينية التي تتجلى في زيادة التفاهم بين الناس. وهذا هو طريق التقدم الأخلاقي، طريق تقدم الحرية والاستقلال الذاتي. وعلى هذا الدرب يعمل العلم على زيادة وضوح الوجدان بمعرفة موضوعية قوامها النية السليمة، ويقوم الفن كذلك بوظيفة تمدينية حين يحرص على أن تتصف العواطف الانسانية بصفة القيمة الكلية، ويهدى الفكر ذاته وحدة الوجدان بهدي الارادات الانسانية إلى سبيل القيمة المتعالية أبداً.

بالثقافة تتجسد بنية الأخلاق في العالم. وبحرية اتصال الثقافات بعضها ببعض يتمّ تقدم الضمائر. وفي وسعنا القول بأن الضمائر الجمعية ذاتها، الضمائر القومية، تتقدم بهذا التفاعل الثقافي شطر جمهورية أمم تغدو كل أمة في نطاقها حرة بقدر اشتراك الأمم كافة في هذا التبادل الثقافي الحر وتجعل منه أداة استقلالها الذاتي المشترك. وكما ان أحداً ليس بإنسان إلا بين الناس، فكذلك ليست أمة بأمة إلا بين أمم تتعاون في إطار عمل واحد يتطلب من البشر أخلاقياً بذل جهد ضد التمزق والاختلاف، وفي سبيل التقارب والوحدة والوئام. «وذاك وحده هو طريق الحياة، وسائر مابقي ليس سوى هوى مميت»[1]. ولاتتردد المدنية «السليمة» ذاتها، مدنية إنسانية الانسان، في الحكم على تقدمها «التقني» نفسه بأنه يغدو توحشاً وهمجية حين يغري بتمزيق وحدة البشر وهدم الضمائر، وحذف جهود التفاهم والتآزر. وما أهون همجية أكلة لحوم البشر اذا قيست بـ «مدنية» التفجير النيتروني، وهمجية إبادة الشعوب والعروق والأمم والحضارات.

ان المدنية ــ القيمة ليست في الحق حادثاً محلياً، ولامطلباً

(١) المصدر السابق ص٣٠٨.

قومياً، بل هي غاية إنسانية نامية يقتضي بلوغها توافر وعي ينفذ من الثقافة إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى السلوك، أي من الفهم إلى الارادة. فإذا تلمسنا جذر هذا المقصد الانساني الرفيع، وهو حصيلة تاريخ البشرية جمعاء، أمكننا استشفافه فيما يسمى الحكمة أو العقل العملي، وهو تطبيق نظام الفكر على الحياة، والعزوف عن التقليد والاتباع، ابتغاء التجديد والابتكار.

وقد خطب (هنري برغسون) في أوائل القرن العشرين قائلاً: «لقد انصب اهتمام العلم الحديث بالدرجة الأولى، ومنذ البدء، على الرياضيات والميكانيك وعلم الفلك والفيزياء والكيمياء وعلم الحياة. وتتالت منذ ثلاثة قرون الاكتشافات النظرية التي اطلعتنا على سر المادة. ثم جاءت التطبيقات فأضيفت الى الاكتشافات والاختراعات: وفي أقل من مائة سنة قطعت البشرية أكثر مما قطعت منذ أوائل عهدها بالوجود. وحسّنت أجهزتها في القرن الأخير باكثر مما حققته خلال آلاف السنين. فإذا فطنا إلى **أن كل أداة جديدة، وكل آلة جديدة، هي بالنسبة إلينا عضو جديد (أو ليس العضو في الحق أداة) أدركنا أن جسد الانسان** هو الذي كبر حقاً في هذا الفاصل القصير جداً. ولكن هل

اكتسبت روح الانسان، أعني الروح الفردية والروح الجمعية ــ في الوقت ذاته ضميمة قوة لابد منها لتوجيه هذا الجسد الذي بلغ من القوة ما بلغ بصورة مفاجئة ومذهلة ؟ ألم تنشأ المشكلات الرهيبة التي تطالعنا اليوم، في قسمها الأوفى على الأقل، ومن هذا التفاوت ؟ ولذا يترتب على علومنا، على علومنا الأخلاقية، إعادة التوازن. وانها لمهمة كبيرة وجميلة؛ وان مستقبل الانسانية وقف بلا ريب على طريقة إنجازها»[1].

وأرجح الرأي ان ملاحظة (برغسون) ماتزال صالحة في أواخر هذا القرن، ان لم تكن أكثر إلحافاً في هذه الفترة التي تشرف فيها البشرية على احتمال وقوع «همجية» علمية في العصر النووي، و«حرب المنجوم»، كما يقال. ان الحرب العالمية الثانية واحتمال الحرب النيترونية والكيميائية تنذران بأن من الجائز أن ينطوي أعظم تنظيم في أعظم دولة بآن واحد على تواكب تطبيقات العلم الأكثر تقدماً، تواكب شهوة الجشع وهوى السيطرة وبسط النفوذ. أليس في مكنة «التوحش» اساءة استخدام أروع الاكتشافات والتطبيقات العلمية لإبادة حضارة المعمورة وأهلها. وهذا الانخلاع

---

(١) هنري برغسون : خطاب أمام مجمع العلوم المعنوية والسياسية ــ (١٩١٤).

القيمي ورفض الحكمة «التقليدية» يتجلى، أوضح مايتجلى، في تدافع الشباب نحو المهن المربحة وإهمال المهن «النظرية» أو ذات السمـة الانسانيـة ولـكنها ذات المردود المادي الضئيـل. ونحن نشاهد، فوق ذلك، إجلال كثير من الراشدين الانتاج المادي وحده وتشجيعهم نأي الجيل الصاعد عن مجالات التعلم والقضاء والمحاماة والفن والفلسفة، وقد كانت كلها تحظى بتقدير أعظم، إلى أن أخذ الرأي العام يمجّها ويتنكب جادتها ليسلك دروب المال المعطاءة. وقد غدا المال سيداً. فهو يشتري كل شيء، حتى التقدير. ولاتنجو الأخلاق السياسية من هذا الانحياز. فنحن نشاهد غير مرة أن الأحزاب السياسية لم تبق مجتمعات تلتقي فيها الأفكار حول منظومة قيم وعقائد، بل غدت تجمعات متحولة تضمر مصالح أفراد أو فئات. بل ان الأحزاب العقائدية ذاتها، وهي تدعو إلى اعتناق آراء مذهبية محددة سلفاً، لم تنج من أثر الطماح الفردي وتنابذ الزعماء. بيد أن الحياة الاجتماعية عامة لاتستقيم بالعزوف عن مبدأي العقل والعدل، وهما دعامتا كل حكمة عملية جمعية، وهما معاً يوجبان تصحيح المسار.

لقد شاء كثير من كبار الصناعيين ورجال المال والمهندسين

والمنتجين التصدي لتغير القيم وعنوا جميعاً بوسواس الازدهار المادي وحده في إقامة التنظيم السياسي والاجتماعي. ولكن من الحق أن الوعي القيمي الصحيح والشامل لا يقف عند مشكلات الانتاج والمبادلة والاستهلاك وحسب. وهو لايقتصر على اهتمامات العسكريين الذين لايبالون إلا بما يحقق أهدافهم الجزئية. وإنما ينطلق هذا الوعي من الضمائر الانسانية بأسرها، ويرعى القوانين اللامكتوبة أولاً باعتماد الجهد الذاتي الذي به ينمو العقل الانساني ويزداد غنى ونجوعاً. وقد أناط (افلاطون) شؤون إدارة المجتمع بأحكم الناس، بالفلاسفة. والفلاسفة اليوم هم الأساتذة والمربون وكل من يتعهد النشء والشباب وحتى الكبار لتكوينهم في إطار قيمتي العلم والحكمة، فينقلون إلى الآخرين كنوز المكتسبات الانسانية مشفوعة بروح التمحيص المحرّر من أساطير الأوهام، ماغبر منها وماستمر أو تجدد.

○

وصفوة القول، ان الوعي القيمي وعي الشخصية الانسانية بذاتها وبشرط وجودها وبتطلعها إلى ماتبتغي أن تكون. انه وعي الفكر المريد الحر المبدع الملتزم المسؤول. وهو وعي الفكر المائس

بين قطبي وجود مرفوض ووجود مرموق. انه فاعلية تنوس بين منزلة دنيا هي منزلة الغريزة أو العفوية الساذجة، ومنزلة عليا هي منزلة السمو والقداسة. فمن الجهة الدنيا نجد جاذبية الطبيعة والغريزة والعواطف الهوجاء. وهو مستوى مادون الانسان. ومن الجهة العليا يبلغ بعض الناس نوعاً من عفوية مكتسبة لا يحتاج صاحبها لمعايير قيم مستمدة من الآخرين، لأنه يبلغ درجة رفيعة من السمو تجعله يبدع قيماً لا يرقى إليها، بل لا يطيقها، تطلع الآخرين. وبهذا الإبداع الأصيل يتحرر السلوك القيمي الواعي من حرية الاتباع، ويرقى إلى حرية المبادهة والابتكار، فيحقق الانسان باختياره، ما يتمنى أن يكون، ان يكون إنسانياً، في حدود ما يبغي الانسان وما يستطيع.

ألا ان مآل الوعي القيمي وعي عمل يرجى منه تحسين كيان صاحبه وتحسين كيان الآخرين. إنه وعي تربوي يتوخى حثَّ الفرد والجماعة على الخلاص من أسر الغرائز والأهواء المنحطة الدنيا كالاثرة والحسد والحقد، بغية العمل على زيادة التفاهم والتعاون ليلتقي البشر بسلوكهم المتمدين التقاء تكافل مرموق أصيل. وهذا هو مجال السلوك الأخلاقي بالمعنى الوسيع. يقول (برغسون): «ان

كل واحد منا ينتسب إلى المجتمع وينتسب إلى نفسه أيضاً . فإذا تعمق المرء نفسه كشف له شعوره عن شخصية أصيلة ماتزال تزداد أصالة كلما أوغل في التعمق . وهذه الشخصية لايمكن أن تقاس بغيرها، ولا يمكن التعبير عنها... ولكن لئـن كان هذا صحيحاً ، فصحيح أيضاً أننا على السطح من ذواتنا متصلون بالناس . ونحن هاهنا نشبههم ، ونتحد بهم ، بنظام يوجد فيما بيننا وبينهم ارتباطاً متبادلاً ... فالمجتمع هو الذي يرسم للفرد منهاج حياته اليومية . والمرء «في حياته مع أسرته ، وفي مزاولته مهنته ، وفي كل أمر من أمور حياته اليومية كشراء السلع ، والخروج إلى النزهة ، بل والبقاء في البيت ، لا يستطيع إلا أن يخضع لأوامر ، وأن ينقاد إلى واجبات . وعلى المرء في كل لحظة ان يختار : فترانا نختار بصورة طبيعية ماهو موافق للقاعدة المرسومة ، ولانكاد نشعر بما نفعل ، ولانبذل في ذلك شيئاً من الجهد . فالواجب ، بهذا المعنى ، يتحقق تحققاً آلياً ... بيد أن الانسان لايظل زوجاً صالحاً ، ولامواطناً شريفاً ، ولاعاملاً مخلصاً ، ولاإنساناً فاضلاً إلا اذا تغلب على آلية الاستسلام ، ولم يبق كالفارس الذي يستسلم للجري ، وهي حال الفرد حين يخضع خضوعاً أعمى لتعاليم المجتمع . نعم ، ان الواجب يجثم على إرادة الأفراد جثوم العادة . وكل واجب من الواجبات يجرّ

وراءه كتلة الواجبات متجمعة متراكمة، ويستفيد من وزنها كلها ليحدث مايحدثه فينا من ضغط. غير أن «الأبطال» و «العظماء» لم يتقيدوا بالواجبات الاجتماعية المعطاة، بل انطلق وجدانهم وراء الابتكار والتقدم، فكسروا قيود العادات الأخلاقية، ومضوا قدماً في طريق الأصالة والإبداع، وبهذه الشخصيات الممتازة يقتدي الناس لينالوا هذا التخلق الكامل، التخلق الحيّ البنّاء !»[1].

---

(١) برغسون: منبعا الأخلاق والدين ــ ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ــ القاهرة ١٩٤٥ ص(٢٩) (٤٢).

ثبت الأعلام الأجنبية

A

Alexander	الكسندر
Aristippe de Cyrène	ارستيب القوريناني
Aristote	ارسطو
Augustin (St)	القديس اوغسطين

B

Bacon (Fr)	بيكون
Bénézé (G.)	بنه زه
Berdiaeff (N.)	برديائيف
Bergson (H.)	برغسون
Bosanquet (B.)	بوزانكت
Bouglé (C.)	بوكله

C

D

H

Lavelle (L.)	لافيل
Leibniz	ليبنز
Le Senne (R.)	لوسين
Lossky (N.O.)	لوسكي
Lotze	لوتز

M

Mac Iver (R.M.)	ماكيفر
Meinong (Al.)	مينونغ
Menger	مانجر
Morente	مورنتي
Mouy (P.)	موي
Müller Ereinfels	موللر ارنفلس

N

Nabertt (J.)	نابرت
Napoléon	نابليون
Newman (J.H.)	نيومان

Nietzsche (Fr.)	نيتشه

O

Ortaga Y Gasset	اورتاغا ي كاسّه
Ostwald (W.)	اوستوالد
Otto (R.)	اوتو

P

Page (Ch.H.)	بيج
Parodi (D.)	بارودي
Pascal (Bl.)	باسكال
Pasteur	باستور
Peirce (C.S.)	بيرس
Perry (R.B.)	برّي
Piaget (J.)	بياجه
Platon	افلاطون
Plotin	افلوطين
Poincaré (H.)	بوانكاره

R

S

V

Vaux (CL. de)	فو
Virkandt	فيركاندت
Von Böhm - Baverk	فون بوم ـــ بافرك
Von Ehrenfels	فون ارنفلس
Von Wieser	فون وايزر

W

Whitehead	هوايتهد

X

Xirau Palau	كزيرو بالو

من آثار المؤلف

أولا ــ التآليف :

١ ــ **الفكر الانتقادي لجماعة اخوان الصفا** (باللغة الفرنسية)

١٩٤٨ بيروت ــ المطبعة الكاثوليكية .

٢ ــ **منتخبات اسماعيلية تنشر لأول مرة** ــ (تحقيق ومقدمة)

١٩٥٨ مطبعة جامعة دمشق .

٣ ــ **المذاهب الأخلاقية** (جزءان)

١٩٥٨ ــ ١٩٥٩ جامعة دمشق .

٤ ــ **القيمة الأخلاقية**

١٩٦٠ جامعة دمشق .

٥ ــ **الوجدان**

١٩٦١ جامعة دمشق .

٦ ــ **التجربة الفلسفية** (جزءان)

١٩٦٢ جامعة دمشق .

٧ ــ **معالم الكرامة في الفكر العربي**

١٩٦٩ دمشق مطبعة الأمل .

٨ ــ **من الشرف إلى الكرامة**

١٩٧٣ دمشق مطبعة الأمل.

٩ ــ **الأخلاق**

(طبعة أولى ١٩٧٥) (طبعة ثانية ١٩٧٨) جامعة دمشق.

١٠ ــ **علم الأديان وبنية الفكر الاسلامي** (بالاشتراك)

١٩٧٧ بيروت ــ باريس ــ عويدات.

١١ ــ **الانسان ذلك المعلوم**

١٩٧٧ بيروت ــ باريس ــ عويدات.

١٢ ــ **أسس الأخلاق الاقتصادية**

١٩٨٠ ــ ١٩٨١ جامعة دمشق.

١٣ ــ **المدخل إلى الفلسفة** (بالاشتراك)

١٩٨١ ــ ١٩٨٢ جامعة دمشق.

١٤ ــ **دراسات أخلاقية**

١٩٨٢ ــ ١٩٨٣ جامعة دمشق.

ثانيا ــ الترجمات :

١ ــ **المدنية : سرابها ويقينها**

المؤلف : جورج باستيد ١٩٥٧ جامعة دمشق .

٢ ــ **بنية الفكر الديني في الاسلام** (مع مقدمة)

المؤلف : المستشرق حبيب ١٩٥٩ جامعة دمشق .

٣ ــ **فلسفة القيم**

المؤلف : ريمون رويه ١٩٦٠ جامعة دمشق .

٤ ــ **الفكر والتاريخ**

المؤلف : بيير ــ هنري سيمون ١٩٦٢ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب .

٥ ــ **مدرسة الآلهات** (مع مقدمة)

المؤلف : اتيين جيلسون ١٩٦٥ الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر .

٦ ــ **الفن والأخلاق**

المؤلف : شارل لالو ١٩٦٥ الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر .

٧ ــ **الفن والحياة الاجتماعية**

المؤلف : شارل لالو ١٩٦٦ ــ بيروت ــ دار الأنوار .

٨ ــ **العقل والمعايير** (مع مقدمة)

المؤلف : اندره لالاند ١٩٦٦ ــ جامعة دمشق .

٩ ــ **عالم القيم**

المؤلف : ريمون رويه ٩٦٨ ــ ١٩٦٩ ــ جامعة دمشق .

١٠ ــ **الفكر العلمي الجديد**

المؤلف : غاستون باشلار ١٩٦٩ وزارة الثقافة ــ دمشق .

١١ ــ **جورج لوكاتش**

المؤلف : هنري ارفون ١٩٧٠ وزارة الثقافة ــ دمشق .

١٢ ــ **السيبرنتيك واصل الاعلام**

المؤلف : ريمون رويه ١٩٧١ وزارة الثقافة ــ دمشق .

١٣ ــ **السعادة والحضارة**

المؤلف : جان كزنوف ١٩٧٣ جامعة دمشق .

١٤ ــ **نهج الفلسفة**

المؤلف : كارل يسبرز ١٩٧٥ دمشق ــ دار الفكر .

١٥ ــ **القيمة والحرية**

المؤلف : يوسف كومبز ١٩٧٥ دمشق ــ دار الفكر .

١٦ ــ **عظمة الفلسفة**

المؤلف : كارل يسبرز ١٩٧٥ بيروت ــ عويدات .

١٧ ــ **فلاسفة انسانيون**

المؤلف : كارل يسبرز ١٩٧٥ بيروت ــ عويدات .

١٨ ــ **الفلسفة والتقنيات**

المؤلف : جان ماري اوزياس ١٩٧٥ بيروت ــ عويدات .

١٩ ــ **عسر الحضارة**

المؤلف : سيغموند فرويد ١٩٧٥ وزارة الثقافة ــ دمشق .

٢٠ ــ **الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية (بالاشتراك ج ٢)**

المؤلف : اليونسكو ١٩٧٦ وزارة التعليم العالي بدمشق .

٢١ ــ **فلسفة العمل**

المؤلف : هنري ارفون ١٩٧٧ بيروت ــ عويدات .

٢٢ ــ **حوار الحضارات**

المؤلف : روجه غارودي ١٩٧٨ بيروت ــ باريس ــ عويدات .

٢٣ ـ معنى المدينة
المؤلف : ف . شواي وزملاؤها ١٩٧٨ وزارة الثقافة ـ دمشق .
٢٤ ـ الفكر الفرنسي المعاصر
المؤلف : ادوار موروسير ١٩٧٨ بيروت ـ باريس ـ عويدات .
٢٥ ـ نقد المجتمع المعاصر
المؤلف : ريمون رويه ١٩٧٨ بيروت ـ باريس ـ عويدات .
٢٦ ـ نقد الايديولوجيات المعاصرة
المؤلف : ريمون رويه ١٩٧٨ بيروت ـ باريس ـ عويدات .
٢٧ ـ الممارسة الايديولوجية
المؤلف : ريمون رويه ١٩٧٨ بيروت ـ باريس ـ عويدات .
٢٨ ـ الأخلاق والحياة الاقتصادية
المؤلف : فرنسوا سليه ١٩٨٠ بيروت ـ باريس ـ عويدات .

٢٩ ــ المعقولية في العلم الحديث

المؤلف : روبرت بلانشه ١٩٨١ وزارة الثقافة ــ دمشق .

٣٠ ــ الثقافة الفردية وثقافة الجمهور

المؤلف : لويس دوللو ط ٢ ١٩٨٢ عويدات .

٣١ ــ كير كغارد

المؤلف : بيار مسنار ١٩٨٣ عويدات .

٣٢ ــ القيمة

المؤلف : بول سيزاري ١٩٨٣ عويدات .

٣٣ ــ أضواء عربية على أوربا في القرون الوسطى

نخبة من أساتذة الجامعات الأوربية والغربية ١٩٨٣ عويدات .

الفهـرس

تمهيد

الفصل الأول

نشأة فلسفة القيم

الفصل الثاني

ممثلو فلسفة القيم

الفصل الثالث

علم قيم أم فلسفة قيم

الفصل الرابع

النشاط القيمي

الفصل الخامس

خصائص القيمة

الفصل السادس

القيمة والقيم

الفصل السابع

قيم أساسية

الفصل الثامن

مبحث القيم

الفصل التاسع

الوعي القيمي

العمدة في فلسفة القيم/ عادل العوا.ـ ط.ـ ١ .ـ
دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦ .ـ ٧٣٢ ص.؛ ١٨ سم.

١ـ ١٢١ ع و ا ع ٢ـ العنوان ٣ـ العوا

مكتبة الاسد

ع ـ ٧٢٥/ ٨/ ١٩٨٦

علي مولا